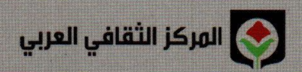
سعد البازعي

مواجهات السُلطة

قلق الهيمنة عبر الثقافات



سعد البازعي

مواجهات السُّلطة

قلق الهيمنة عبر الثقافات

سعد البازعي

مواجهات السُّلطة

قلق الهيمنة عبر الثقافات



الكتاب
مواجهات السُّلطة
تأليف
سعد البازعي
الطبعة
الثانية، 2019
عدد الصفحات: 480
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي:
ISBN: 978-9953-68-867-1

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 01 ـ 352826 01
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

«وأنا أسألك ثانية على طريق التوكيد، كما سألتك أولاً على طريق الاقتراح، أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيابين، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين؛ فليس كل قائل يسلم؛ ولا كل سامع ينصف. . .».

أبو حيان التوحيدي

«ولكني أسأل ما إذا كان من يهجو الناس دون أن يذكر الأسماء إنما يعلم وينذر دون أن يؤلم. إذا كان يفعل ذلك [أي يسمي] فلا حاجة للجدال. هذا إلى جانب أن من لا يستثني طبقة من الناس فهو لا يبدو مستاءً من أحد بعينه، وإنما هو مستاء من الجميع. ولذا فإن أي شخص يدعي أنه تضرر فإنما يفضح ضميراً فاسداً أو مخاوفاً لديه».

إيراسموس

«فليسقط الشعراء ولتسقط قصيدتك الجديدة
ماذا ستكتب غير لغوك؟
أنجماً وندى ونخلا
وحكايتين عن الضياع، وتشتم العصر المملا
وتخط رمزاً في السياسة ليس يفهمه سواك. . .».

سعدي يوسف

«في رأيي، إذن، أن الواجب الفكري الأساسي هو البحث عن تحرر نسبي من مثل هذه الضغوط. ومن هنا كان تصويري للمثقف كمنفي، وهامشي، وهاوٍ، وخالق لغة تحاول قول الحق للسلطة».

إدوارد سعيد

«كل حروب التحرر من السيطرة لم تزد على أن مهدت الطريق للهيمنة، أي عهد التبادل العام - التي لا مجال للثورة عليها، لأن كل شيء بات محرراً».

جان بودريار

«بدا لي أنني (في الولايات المتحدة) أعيش في مجتمع حيث أستطيع فعل كل شيء ولكن لا شيء يهم، بينما بالنسبة للكتاب التشيكيين الذين قابلتهم في براغ، لا شيء يمكن فعله ولكن كل شيء مهم».

فيليب روث

الإهداء

إلى جواهر أبانمي

زوجتي . .

وإلى سلمان

أصغر الأحفاد



استهلال وامتنان

شغلني هذا الكتاب لعدة أعوام تخلّلها العمل على مشاريع أخرى والانشغال بمهام وأعمال مختلفة جعلت العمل على الكتاب أبعد ما يكون عن الانتظام. لكنّي وجدت الوقت مؤخراً لإتمامه دون أن أكون متأكداً بعد من أنه وصل بالفعل إلى مرحلة التمام. هناك إحساس بالإتمام بحسب الخطة التي رسمتها له في الذهن، لكني أعلم كم هو مضلل ذلك الإحساس بعد صدور أعمال أخرى قبله تمنيت لو أنني تريثت في إصدارها. غير أن إحساساً آخر ظلَّ يلحُّ عليّ وهو أنه لا أمل في الوصول إلى ذلك الإحساس بالتمام أو الاكتمال، إنه إحساس أقرب إلى الوهم، إحساس جميل لكنه حالم وطوباوي. فالنقص طبيعة بشرية ولا بدَّ من التسليم بذلك.

أمر آخر ظلَّ ولا يزال يلحُّ علي وهو أنني أقدِّم للقارئ عملاً إشكالياً، ربما أكثر إشكالية من كتابي السابق، والمقارب حجماً، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية** (المركز الثقافي العربي، 2007). فالحديث عن مواجهات السلطة ينطوي على مواجهة بحدّ ذاته، ذلك أن مفردة «سلطة» مستفِزّة ومقلِقة بإيحاءاتها التي تمضي بالذهن سريعاً إلى السلطة السياسية، وقد نبّهني غير صديق ممن عرفوا محور الكتاب إلى ذلك، مع أنني كنت أعي ذلك القلق بعد أن عايشته طويلاً ولكني لم أجد في النهاية مفراً من وضعه في الصدارة. كان يمكن أن يكون العنوان أقل استفزازاً وقلقاً من ثم، لكني قدّرت أنني بذلك أضلل القارئ إلى ما ليس بالموضوع الدقيق أو الصحيح للكتاب، فهو بالفعل كتاب يتناول المواجهة بين الثقافة والسلطة. لكن ما قد يخفف من حدّة الاستفزاز أن الكتاب لا يحصر نفسه

في السياسي من السلطات وإنما يمتدُّ إلى الاجتماعي والثقافي وأحياناً الاقتصادي. فالسلطة متعدّدة الوجوه، والثقافة، التي تمثل إشكالية هي الأخرى في دلالاتها، مشتبكة بتلك الوجوه على اختلافها.

في مقدمة الكتاب ما أرجو أن يوضح هذه المسائل، مع أمل بأن يجدَ القارئ فيه شيئاً من المعرفة ووجوهاً من التحليل المجتهِد في الاستبصار والقراءة التي تقارب النصوص بتروٍّ وعناية. وإن كنت قد أنجزت شيئاً فأنا، كغيري ممن يجدون الوقت للبحث والكتابة، مدين لمن عملوا جاهدين لكي أنجز ذلك بأجواء تعين على العمل. أولئك كثيرون لكن في مقدمتهم تأتي أسرتي التي أهدي الكتاب إلى اثنين من أفرادها العزيزين على نفسي لسببَين مختلفَين: زوجتي لمحبة وعناية دافقتَين وتضحيات كثيرة يصعب أن يقدمها غيرها، وحفيدي سلمان الذي لم يبلغ الثلاثة أعوام عند الانتهاء من الكتاب لما أضفاه على حياة الأسرة من جمال وسعادة يصعب على غير الصغار أن يقدموها (وقد سبق أن أهديت كتباً سابقة لأفراد آخرين من الأسرة تعبيراً عن محبة دائمة لهم). كان يمكن بالطبع أن يُهدى الكتاب لأناس كثر سواء من الأسرة أو من الأصدقاء أو الزملاء الذين تحدثت إليهم حول موضوع الكتاب فشجّعوني على المضي، لكني أعبِّر لأولئك عن امتناني المستمر ومحبتي الدائمة. غير أن شكراً خاصاً يجب أن يتوجه إلى الأستاذة نورة الخالدي، المحاضرة بجامعة الدمام، التي تبرعت بقراءة واعية ومدققة للكتاب لغة وموضوعات فأثرته بملاحظاتها وبينت عدداً من المسائل التي كان لا بد من الالتفات إليها، فلها مني جزيل الشكر.

أخيراً أشكر كل من أحسن الظن بقيمة هذا الكتاب آملاً أن يجد ما يجعل حسن ظنه في محله.

مقدمة

في أوائل الثمانينيات الميلادية كنت أعمل على أطروحة للدكتوراه حول ما أسميته «الاستشراق الأدبي»، وقصدت به المواقف التي تعبِّر عنها أعمال أدبية في عدد من اللغات الأوروبية تجاه الشرق العربي الإسلامي وتشكِّل فيما بينها خطاباً بالمعنى الذي طوّره المفكر الفرنسي ميشيل فوكو في دراسة علاقة القوة بالمعرفة ثم طوّره مرة أخرى إدوارد سعيد في دراسة الاستشراق بمعناه العام. وكان من بين الأعمال الأدبية الكثيرة والمهمة التي استوقفتني الرواية الشهيرة للأسباني سرفانتس **دون كيخوته** التي نُشرت في النصف الأول من القرن السابع عشر، والتي أدهشني فيها وجود من وصفه سرفانتس بأنه «مؤلِّف» عربي أنقذ حكاية الفارس دون كيخوته من الضياع حين حفظها في مخطوطة عربية. وكان واضحاً منذ البدء أن سرفانتس لم يكن جاداً حين اخترع المؤلِّف العربي، أي لم يقصد وجود مؤلِّف حقيقي غيره هو للرواية. ثم تبيّن لي أن الأمر يتجاوز عدم الجدية أو نسبة الكتاب إلى شخص آخر، وأن الكاتب الأسباني إنما يرسل إشارة تقتضي الوقوف والتأمل حين لاحظت أنه في مقدمة الرواية يتحدث عن الجمهور بوصفه «مشرّعاً» أو صانعاً للقوانين، وكذلك حين تأملت تفاصيل كثيرة في الرواية حول المسلمين في الأندلس وانتماء «المؤلِّف العربي» المزعوم إليهم وحرص الكاتب الأسباني على الاعتذار لتقديم ذلك المؤلِّف المزعوم في سياق المشكلات التي كانت تملأ الأفق السياسي والثقافي في إسبانيا إثر طرد الكثير من مسلمي الأندلس قبل ذلك بما يزيد على القرن واضطهاد من تبقى منهم. شكّل كل ذلك سياقاً لإعادة قراءة الحضور العربي «التأليفي» في الرواية والنظر إليه من زاوية تحاول سبر العلاقات المعقّدة التي تربط

الثقافة أو الإبداع بالقوة والسلطة، سواء كانت سلطة اجتماعية أم دينية أم سياسية. كان سرفانتس حريصاً على تقديم «مؤلِّف» عربي وقلقاً من نتائج ذلك. ولأن في صفحات البحث التالي مناقشة أكثر تفصيلاً لسرفانتس وروايته، فسأكتفي هنا بالقول إن ما فعله الكاتب الأسباني هو ما استعدته عدة مرات وتناولته في مواقع مختلفة، لكنه يأتي هنا في السياق الرئيس الذي بدا لي عندئذٍ ويبدو لي الآن أكثر وضوحاً، أقصد سياق العلاقة بين الثقافة والسلطة بأشكالها المختلفة.

العلاقة المشار إليها إحدى ثوابت المجتمع الإنساني حيثما وجد ومن ثم فلا جديد في تأكيدها أو التحدث عنها. الجديد، إن كان ثمة جديد، هو في اكتشاف تمظهرات لها لم تكن معروفة أو واضحة من قبل وكذلك في تحليل تلك التمظهرات وتقويم أثرها. فالعلاقة بين الثقافة والسلطة هي بشكل عام ما تناوله باحثون كثر ومن زوايا مختلفة وبإضافات متنوعة تجمعها الرغبة في معرفة طبيعة تلك العلاقة وكيف يؤثر أحد طرفيها على الآخر. وهي مثل كثير من القضايا المركَّبة بحثت من زوايا فلسفية واجتماعية ونقدية أدبية ونفسية، إلى غير ذلك من الزوايا والمقاربات المتحققة والمحتملة، الأمر الذي أدّى إلى تراكم معرفي كبير وهام ولا غنى عنه في محاولة التعرُّف على ما يكتنف تلك العلاقة من ملابسات وما تحمله من أوجه.

التراكم المشار إليه هو ما سعت هذه الملاحظات إلى الإفادة منه في محاولتها تقديم رؤية مختلفة من حيث هي تضيف إلى معرفتنا بطبيعة العلاقة بين السلطة والثقافة، ثم إن توضيح معالم تلك المحاولة التي تشكِّل أطروحة هذا البحث تحتاج أولاً إلى الوقوف على حد المفردتين الأساسيتين أو طرفي العلاقة نفسيهما. وأول ما ينبغي التوقف عنده هو مفردة ثقافة التي لن أتهور في محاولة لاستعراض دلالاتها الواسعة والمتباينة وإنما سأعتمد -بشيء من العنف- تعريفاً واحداً هو المقصود، أي تعريفاً عملياً يشير إلى المنتج الإبداعي والفكري العالِم، أو ما ينتجه الأفراد الذين يحملون ثقافة عالية أو مركَّبة في مقابل الثقافة الشعبية، لا البسيطة وإنما الأبسط في حدودها وتركيبها. ولا شكّ أن من الصعب الادّعاء بأن نتاج كل من يقدمهم هذا البحث ينضوي تحت هذا التعريف، لكني أزعم أن معظمه كذلك،

إلى جانب أنه يتفاوت عمقاً وبساطة، اتساعاً وضيقاً. ومع أن مجمل من يعرض الكتاب لمنتجهم الثقافي مبدعون على مستوى الأدب فإن منهم المفكرين والكتّاب الذين أنتجوا فلسفة أو تحليلات اجتماعية وتاريخية. ومن هنا وجدت من الأنسب وصف منتَج هؤلاء جميعاً بأنه ثقافة وليس أدباً خالصاً أو فكراً خالصاً.

في هذا السياق، وقبل الانتقال إلى المفردة الرئيسة الأخرى، أي السلطة، أودُّ أن أطرح التصور الذي كان فرضية تحولت في سياق القراءة والكتابة التي نتجَ عنها هذا البحث إلى قناعة. أقصد بذلك أن الثقافة العالِمة، بألوانها المختلفة، التي ربما أطلقنا عليها ثقافة النخبة -مع ما في تلك العبارة من إيحاءات تثير سخرية البعض بما تحمل من تعالٍ- ظلّت طوال التاريخ على علاقة متوترة بثوابت المجتمعات والقوى المسيطرة، سياسية كانت أم اقتصادية أم اجتماعية أم ثقافية عامة، علاقة أقرب إلى التصادم نتيجة لسعي الكثير من الأفراد الذين نطلق عليهم «مثقفين» إلى مساءلة تلك الثوابت ومشاكسة المستقر ورفض الانصياع للمشتركات من العقائد والآراء والمصالح، وأن ذلك التصادم كان أحد المحرِّكات الرئيسة للتغير البشري في الثقافات والحضارات على السواء. لكن ذلك التغير لم يكن دائماً «تطوراً» -بما يحمله مفهوم «التطور» من إيجابية وبناء و«تقدم»- وإنما كان أحياناً مؤدياً إلى أوضاع غير مفيدة بالضرورة، أو محل جدال على أفضل تقدير. والسبب في ذلك يعود إلى أن من نسميهم «المثقفين» لم يكونوا، كما يبدو لأول وهلة، فريقاً من الأفراد غير المتجانسين، بل كانوا فلاسفة وعلماء وأدباء وفنانين مختلفي المشارب ومنسجمين في أطروحاتهم، وقد يقدِّم بعضهم ما يرى أنه في صالح البشرية ويرى آخر أنه في غير صالحها. لكن تقييم العطاء مستوى وأثراً ليس المقصود هنا. المقصود هو أن النمو العقلاني والإبداعي لدى الفرد من الحري به أن يؤدي إلى مساءلة ما استقرت عليه الجماعة ورأته في صالحها. لا يحدث ذلك دائماً لكنه يحدث وإن كانت هناك قوة مسؤولة عن التغيير في العلوم والفنون والآداب أكثر من غيرها فهي تلك المساءلة: مساءلة مفكِّر لمفاهيم مستقرة، حرص مترجِم على التعريف بفكر مختلف، رفض عالِم لنظرية ثابتة، تعبير شاعر عن رؤية للعالم تصادم إيماناً راسخاً، إبداع فنان لأسلوب جديد في مجاله، تأليف روائي

لعمل يشاكس السلطة القائمة، طرح اقتصادي لنظرية تزعج أصحاب مصالح، إلى غير ذلك مما يصعب حصره، وما يجعل من الضروري وقد تحدثنا عن طبيعة العلاقة بين أولئك وما نسميه السلطة أن نتوقف ولو بسرعة عند المقصود بهذه أيضاً.

تشير مفردة «السلطة» هنا إلى الهيمنة التي تصل إلى حدّ الاستبداد أحياناً، ومصدرها في الغالب سياسي ولكنه يصير أحياناً دينياً واجتماعياً واقتصادياً، مثلما أن الثقافة نفسها يمكن أن تعدّ سلطة بمعنى من المعاني أو على مستوى معيّن. وقد يكون مصدر السلطة فردياً، أي بتمكن فرد من فرض سلطته السياسية أو غير السياسية، كما قد تكون سلطة فئوية بتسلُّط فئة اجتماعية، سياسية أو دينية أو غير ذلك، وذلك بالمعنى الذي أشاعه المفكر الإيطالي غرامشي من خلال مصطلح «هيجيموني (Hegemony)» الذي يشير إلى فرض فئة أو طبقة اجتماعية أو ثقافية أو سياسية رؤيتها على المجتمع لتصير الرؤية السائدة التي ينضوي الباقون تحت لوائها. وقد تكون السلطة صادرة عن نظام فكري أو أيديولوجي أو عقدي لا تحتكره فئة أو طبقة ولكنه نابع من الثقافة السائدة ويشكِّل من ثم حضوراً طاغياً يتمظهر في شكل خطاب أو أيديولوجيا شعبية أو ممارسات وطقوس ويقتضي الانصياع له. وقد تكون السلطة نظرية أو فكراً أو فنّاً كان ثورياً وبالغ الأهمية في وقته ثم تحول إلى عقبة في وجه الاختلاف والنمو. فالسلطة متعددة الوجوه والمصادر وكذلك هي طرق فرضها وأشكال حضورها وتأثيرها، ومن المؤكَّد أن الأمثلة هي خير وسيلة للوصول إلى فهم أوضح لكل ذلك، وفي الصفحات التالية عدد لا بأس به من تلك الأمثلة.

كما أشرت قبل قليل، فقد توفَّر على دراسة العلاقة بين الثقافة والسلطة عدد من المفكرين والنقّاد وتأمَّله العديد من الشعراء والكتّاب والفنانين وغيرهم في شتى حقول الثقافة ومناشطها وفي لغات مختلفة وفترات مختلفة من التاريخ أيضاً. وكان للثقافة العربية نصيب لا بأس به من النِّتاج المتصل بالسلطة وأثرها سواء في فترة ما قبل الإسلام أو في عصور الازدهار الحضاري العربي الإسلامي، فأسماء مثل طه حسين ونجيب محفوظ ومحمد عابد الجابري وعبد الله العروي وعلي حرب وعلي

أومليل وبرهان غليون ومحمد جابر الأنصاري وعمار علي حسن وسماح إدريس، على ما بين هؤلاء من اختلاف الخطابات وتبايُن زوايا النظر من أدبي إلى فلسفي إلى تاريخي، هم ممن أضافوا إلى المكتبة العربية الكثير حول هذا الموضوع. كما حفلت اللغات الأوروبية بالكثير من ذلك والأسماء هنا شهيرة أيضاً، ومن المؤكد أنهم أشهر عالمياً من نظرائهم العرب، فنحن هنا إزاء ذلك الحشد الضخم من الباحثين والكتّاب والمفكرين الذين يضيق المجال عن ذكرهم، من أشهرهم أنطونيو غرامشي وحنة آرنت وميشيل فوكو ونعوم تشومسكي وإدوارد سعيد وهومي بابا وغاياتري تشاكرافورتي سبيفاك. إنَّ مجرد ذكر الأسماء هنا هو للتمثيل فحسب، لأن الأصل في النِّتاج الثقافي الجاد أو العالِم يكاد يكون مواجهة القوة على اختلاف أشكالها[1].

ما يسعى هذا البحث إلى تقديمه والإضافة إلى غيره من خلاله ليس الوقوف على النِّتاج الفكري والنقدي بالدرس والتحليل بإبراز موقف مختلف تجاه طبيعة السلطة من ناحية أو الثقافة من ناحية أخرى. إنه ليس أياً من ذلك وإنما هو، أولاً، اقتراح رؤية ومقاربة مغايرتَين لتأثير السلطة على الثقافة من خلال أمثلة مستمدة من تاريخ الفكر والإبداع في عدد من اللغات أو السياقات الثقافية. أما الرؤية التي تشكل جزءاً من أطروحة البحث هي أن التأثير المشار إليه يستثير ردود فعل يمكن العثور عليها في ثقافات مختلفة. هذا الخروج إلى حيّز المقارنة أو التعدّدية في قراءة الظاهرة هو، في تقديري، مما تختلف هذه الدراسة عن الكثير من الدراسات الأخرى التي تصدّت لعلاقة الثقافة أو المثقف بالسلطة. ولا شكّ

(1) يضاف إلى ذلك كله الدراسات الكثيرة التي تناولت «المثقف والسلطة» بوصفهما ثنائية تسفر العلاقة بينهما عن ضروب من الخلاف والاختلاف والتوتر والانسجام. وقد وردَ في قائمة الكتب التي يضمّها موقع ورلد كاتالوغ (World Catalogue)، وهو من أضخم المواقع المتوفرة على الإنترنت، 38 عنواناً عربياً تتضمن عبارة «المثقف والسلطة» في عنوانها. ويمكن تخيُّل عدد كبير آخر يتناول الموضوع نفسه تحت عناوين مختلفة. انظر:
https://www.worldcat.org/search?q=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AB%D9%82%D9%81+%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A9&fq=&dblist=638&start=1&qt=page_number_link

أنه بقدرِ ما لهذا من الإيجابيات فإن له مخاطر أو سلبيات، أبرزها اتِّساع الصورة بحيث يصعب ضبطها والربط بين أجزائها. وكنت أعي تلك الخطورة وأسعى جاهداً، كما قد يلاحِظ القارئ، إلى تلافي ذلك بالإكثار من التذكير بأوجه الشبه والاختلاف بحيث يكون اتِّساع الرؤية مؤدياً إلى الشمولية لا إلى الشتات.

المسألة الأخرى التي ربما اختلفت هذه الدراسة من خلالها هي أنها تنطلق من فرضية سعت إلى إثباتها، وهي أن ردود الفعل التي تستثيرها العلاقة بالسلطة تتضمن مواقف وإجراءات تتيح للكاتب أو صاحب النص، مفكراً أو روائياً أو شاعراً أو غير ذلك، مجابهة القوة الماثلة أمامه أو المتخيَّلة، والتي يتوقع أن يستفزها ما يحمله النص من دلالات أو إيحاءات. ما أتحدث عنه هو استراتيجيات وأساليب تكتيكية تعبِّر عن موقف مُنشِئ النص أو توضِّح طريقته في تفادي آثار السلطة أو نتائج مجابهته لها، أو تبرِز أسلوبه في الردّ عليها بمراوغتها والتحايل على هيمنتها لقول ما يريد قوله. إنني أتحدث عن قراءة ليس لموقف المثقف وإنما للكيفية التي تمظهر فيها ذلك الموقف: كيف تأثّر النص الفلسفي أو الروائي أو الشعري بذلك التوتر الناجم عن الاختلاف مع صاحب السلطة، الذي قد يكون مجتمعاً أو حاكماً أو فكراً سائداً، بل قد يكون مثقفاً آخر.

الوقوف على النصوص يتضمن مسألة أخرى أحسبها مهمة في توضيح استراتيجية رئيسة للكتاب، فهو لا يجعل المثقف نفسه نصب اهتمامه. الاهتمام يتركز على النصوص أو الأعمال وليس على مؤلفيها. صحيح أن المؤلفين يتصدرون العناوين وشخصياتهم منطلق النقاش، لكن التحليل ينصب على أطروحاتهم وأعمالهم بوصفها تشكل نسيج الثقافة التي تواجه السلطة، الثقافة بما هي نسيج اجتماعي واقتصادي وسياسي. المؤلف جزء من ذلك النسيج، فاعل فيه ومنفعل به. لذلك لا تلعب السيرة الذاتية الدور الرئيس في تتبع المواجهات مع السلطة، وإنما هي النصوص والمؤلفات وما تحمله من قلق واستراتيجيات وأساليب لتجاوز الهيمنة.

الاستراتيجيات والأساليب التي أشيرُ إليها موجودة في لحمة الثقافة بشكل عام والأدب بشكل خاص وفي أماكن وأزمان مختلفة، لكنها في عصرنا الحالي وفي

مناطق محددة من العالم أقرب إلى أن تكون جزءاً أو مكوناً بارزاً. ففي تلك المناطق تَبرز، وعلى نحو سافر وحاد نسبياً، آثار السلطة على تشكل الثقافة بشكل عام والنص الفكري والأدبي بشكل خاص. والمناطق المشار إليها تقع ضمن ما يعرف بالعالم الثالث، أي حيث ثقافات آسيا وأفريقيا التي يبرز في مجملها الصراع وتعلو الهيمنة حادة أشدّ ما تكون الحدّة. هنا يمكن أن نتبيّن ما يحتدم من نزال بين سلطات سياسية وأيديولوجية واجتماعية يسعى كل منها إلى بسط نفوذه، وأعمال أدبية وفكرية وبحثية تسعى إلى أن تحقق حضورها وتأثيرها هي الأخرى فتصطدم بتلك السلطات. ولا شكّ أن المواجهة تحدث بشكل خاص في البيئات التي لا يزال الكثير منها بعيداً عن الانضباط ضمن قيود دستورية وقانونية تحفظ حريات الأفراد أو الجماعات في اتخاذ مواقف سياسية وفكرية ثم حرية التعبير عن تلك المواقف، أي بقدر ما يضيق الفضاء الحقوقي والفكري والاجتماعي عن قبول المختلف والمعارض. ولعلّ المفارقة هي أن غياب الضوابط الدستورية والقانونية المشار إليها عن المجابهة في هذا الحيّز من العالم المعاصر -أي العالم الثالث- يقابله اكتظاظ للضوابط التي تفرضها السلطات السياسية نفسها، وهي ذات اليد العليا، على حريات الأفراد وقدرات المبدعين والمفكرين والمثقفين حفاظاً على سلطتها ومصالحها، فالضوابط والقيود كثيرة لكنها غير دستورية غالباً أو دستورية لكنها تخدم مصالح محددة، أي أنها تتزايد في حيّز على حساب حيّز آخر، فهي واضحة وقوية التأثير في مجالات معينة وتضعف بل تكاد تغيب تماماً في مجالات أخرى. ويحظى العالم العربي وبالتالي الثقافة العربية بنصيب وافر من هذه المفارقة على النحو الذي تكشف عنه النصوص سواء كانت لمفكرين أم لكتّاب أم لباحثين. لقد شُغِلَ الكثيرون في البلاد العربية بعلاقة السلطة بالثقافة بينما تأثر الأكثرية بها، لأن الانشغال البحثي والتحليلي أصعب بطبيعته من التأثر، فهذا الأخير يحصل بوعي أو من دون وعي، في حين أن الانشغال البحثي والتحليلي يحتاج إلى قدر أعلى من الوعي والبحث والمواجهة المباشرة وإن لم يعن ذلك أن ذلك الانشغال البحثي أعلى مرتبة أو أكبر أهمية.

الانشغال البحثي والتحليلي، أي الجهود التي يبذلها المفكرون والباحثون في

العلوم الإنسانية المختلفة، يتناول السلطة بوجوهها المختلفة من زاويتين، زاوية مباشرة تجعل ذلك الانشغال في مواجهة أو مجابهة مباشرة مع السلطة، وغير مباشرة تتضح حين ينشغل البحث بالنصوص التي تحدث فيها المجابهة. فهو يحلّل السلطة بينما هو واقع، مثل النصوص نفسها، تحت تأثير تلك السلطة. وما تؤكده الزاويتان هو أنه ليس ثمة مكان هنا للحياد أو للوقوف على الضفة ومشاهدة الآخرين. الدارس لا يختلف كثيراً عن المدروس والباحث مطالَب بالتالي بإدراك محدودية بحثه وعدم قدرته على الإفصاح الكامل عمّا يود لو أفصح عنه. ومن هنا كان من المحتم أن يسير البحث، وأقصد به هذا البحث الذي يطالعه القارئ هنا، بحسب ذات الاستراتيجية التي يعتمدها الكثير من النصوص، أي القول من خلال الآخر، فالروائي أو الشاعر قد يستخدم الشخصية أو المجاز والباحث أو المحلل يستخدم النص الروائي والقصيدة بنفس الطريقة. هذا لون من الوعي الذاتي لا بدَّ من الإفصاح عنه لأنه واضح ولأن تجنُّب الإفصاح عنه ضرب من الازدواجية التي تُسيء للباحث وللبحث نفسيهما.

ولعلّ ما يخفف من وقع المسؤولية والصعوبة الماثلة هنا هو الحقيقة المتمثلة في أنه ليس ثمة سلطة تقف وحدها في الأعالي، أي بلا سلطة أخرى فوقها، ما عدا سلطة المطلق، أي سلطة الإله. كل ما في العالم وكل ما يدخل في حيّز الحياة الإنسانية من ثقافة واجتماع وغيرهما هو سلطات يعلو بعضها بعضاً، أي أن فوق كل صاحب سلطة سلطة أخرى ليس بشكل هرمي بالضرورة وإنما بشكل أقرب إلى أن يكون أفقياً متماوجاً، يعلو حيناً ويهبط حيناً. السلطة السياسية تنظر إلى السلطة الدينية والسلطة الدينية تنظر إلى السلطة السياسية بينما المجتمع يقع تحتهما ويعلوهما في الآن نفسه، يخضع للمراقبة ويمارسها، لسبب بسيط هو أن السلطتين الأخريين جزء من المجتمع. إنها شبكة من السلطات والمؤثرات التي تتشكل منها الحياة بأكملها ومنها الثقافة التي تعكس ذلك في منتجاتها من فكر وأدب وفنون وعلوم وغيرها. لا أحد من هذه بمعزل عن القلق من تأثير الآخر أو غير عابئ بالآخر سواء وعى ذلك أم لم يعه.

نحن إذاً إزاء قضية كبرى من قضايا الثقافة الإنسانية والوقوف عليها ليس

مشروعاً فقط بل مطلوب من أجل الهدف الذي تسعى من أجله كل العلوم الإنسانية وهو فهم أفضل لحياة الإنسان، لسُبُل تعايشه ولطبيعة ما ينتجه من فنون وآداب ومعارف، فَهْم ربما أدّى إلى حياة أفضل وتعايش أكمل. لكن إلى جانب الأهداف الأخرى هناك أيضاً أهداف صغرى أو قريبة. وهنا نعود إلى الواقع الذي نعيشه في العالم النامي أو الثالث حيث تزدهر قيود كثيرة على مختلف وسائل التعبير والإبداع، قيود لا تفرضها سلطات حكومية دائماً، بل هي كثيراً ما تكون نابعة من المجتمعات نفسها، من معتقداتها وتقاليدها وأعرافها، من مستويات المعرفة والتحضُّر التي وصلت إليها، وربما من غير ذلك من عوامل لا شكّ أن بعضها موجود في المجتمعات الإنسانية كافة وبعضها خاص بتلك المجتمعات سواء من حيث النوع أو من حيث الدرجة. في مختلف المجتمعات تفرض أشكال مختلفة من القيود على التعبير والإبداع، وتتخذ تلك القيود سمات محددة وترتفع أو تهبط بحسب متغيرات الوضع الحضاري والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وليست هذه كلها شر كما قد يبدو من كلمة سلطة أو كلمة ضوابط، وإنما هي في كثير من الأحيان مما تقتضيه ضرورات العيش واحتياجات التآلف والتطور. وهل يستطيع أحد أن يحيا أو يتغير بلا قوانين وأنظمة؟

من هذا كله تأتي أهمية طرح القضية، أو إعادة طرحها، على الرغم مما تتضمنه من حساسيات، ولعلّ من الطبيعي أن الطرح سيراعي تلك الحساسيات بالقدر الذي لا يؤثر، كما هو مُؤمَّل، على وضوح الطرح وسلامة المناقشة منطقياً وتوثيقياً. وفي الوقت نفسه سيكون من التناقض الواضح أن يدّعي هذا البحث مناقشة ظاهرة التأثر بالسلطة ودورها الرقابي على الثقافة دون أن يتأثر قليلاً أو كثيراً بتلك السلطة ودورها. فمن الاستهانة بالقارئ، بل من العبث، أن يتناول عمل نقدي ظاهرة تؤثر في المجتمع ومنتجه الثقافي بشكل عام ثم يدّعي أنه مستثنى من تلك الظاهرة وقادر على تناولها دون مؤثرات غير مرغوبة أحياناً. وليس الأمر متعلِّق فحسب بما يشير إليه المفكر وعالم النفس الفرنسي جاك لاكان من أن المحلِّل، وهو يشير إلى المحلِّل النفسي طبعاً، في حاجة إلى استشعار وقوعه هو (أو هي) تحت مؤثرات كثيرة تتدخل حتماً في عملية التحليل التي يقوم بها.

فالموضوعية العلمية في مثل هذه المجالات مستحيلة. الأمر يتجاوز هذا النوع من الاستشعار إلى المواجهة المباشرة والصريحة لقيود الرقابة في بيئات ثقافية واجتماعية تختلف عن البيئة الفرنسية أو الغربية في درجة صرامتها وفي حدّة عقوباتها لكل خارج عن المسموح به، بل إنه حتى في تلك البيئات الأكثر حرية وانفتاحاً نجدُ مفكرين وعلماء اجتماع مثل الألماني ماكس فيبر الذي تحدث عن أنواع السيطرة وفي ذهنه المجتمعات الغربية. ففي محاضرة ألقاها في ميونيخ عام 1919 بعنوان «السياسة بوصفها مهنة»، نجدُ تعريفاً للسياسة، أو بالأحرى للممارسة السياسية (Politics)، يتضمن تبياناً لأنواع السيطرة والأسباب المؤدية إليها والخضوع لها. فالدولة، صاحبة السيطرة، تفرض سيطرتها على «الرجال المسودين» اعتماداً على ثلاثة أسباب داخلية تمثل أُسُساً للشرعية، وهي كالتالي:

1. التقاليد المقدسة.
2. النفوذ المبني على الكاريزما أو التأثير الشخصي للفرد.
3. الإيمان بصلاحية الوضع الشرعي والكفاءة المبنية على واقع عقلاني[1].

هذه الدلالة للسيطرة أو السلطة تأخذها المفكرة الفرنسية ميريام ريفولت دالون لتميز بين السلطة والسلطان، فالأولى زمانية والثانية مكانية، الأولى ممتدة ومتجذِّرة في المجتمع وعبر التاريخ وتمثلها المؤسسات والقوانين التي يخضع لها الأفراد، بينما السلطان مكاني ومحدود ويتكئ على السلطة، ومع أن السلطة والسلطان قد يجتمعان في شخص ملك أو إمبراطور، كما كان الحال في روما القديمة، فإن الفرق بينهما يظلُّ قائماً كما في عبارة الإمبراطور الروماني أغسطس: «لقد كانت سلطتي أعلى من الجميع، إلا أن سلطاني لم يكن أكثر من سلطان زملائي في هيئات القضاء»[2].

غير أن لا أحد أمضى من الوقت وبذلَ من الجهد والتفكير في إشكاليات

---

(1) **رجل العلم ورجل السياسة**، ترجمة نادر ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، 1982، ص 47.

(2) **سلطان البدايات: بحث في السلطة**، ترجمة سايد مطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص 43.

الرقابة الفكرية والهيمنة بأنواعها المختلفة وكان له من ثم من التأثير مثل المفكر الفرنسي ميشيل فوكو الذي بني الكثير من منجزه الفكري على مساءلة القيود الاجتماعية والثقافية والسياسية المفروضة على أنواع الخطاب. وهو صريح في حديثه عن تلك القيود مشيراً إلى نفسه ومتلقيه أو المجتمع الذي ينتمي إليه حين قال:

إننا جميعاً نعلم عن قواعد الاستثناء. وأكثر تلك القواعد وضوحاً ومألوفية هي تلك المتعلقة بما هو ممنوع. إننا نعلم جيداً أنه ليس بإمكاننا أن نقول أي شيء، أننا لا نستطيع أن نتحدث عن كل ما نريد، متى شئنا وحيث شئنا؛ أخيراً، ليس بإمكان كل شخص أن يتحدث عن أي شيء يريد[1].

لقد استطاع فوكو أن يقول عن مجتمعه وعن الثقافة الغربية الكثير مما ليس بمستطاع الكثير منا في العالم غير الغربي أن يقوله عن مجتمعات ذلك العالم وثقافاتها ونُظُمها، لكن فوكو مع ذلك استشعر أن ثمة قيوداً سيظل من الصعب تخطيها. فليس هناك شيء اسمه «حرية التعبير» بالمعنى المطلق الذي يفهم منه، كما يقول الناقد الأميركي ستانلي فش مذكِّراً بأن حقّ حرية التعبير الذي كفله الدستور الأميركي حقّ مقيد بقيود كثيرة، فالأستاذ الجامعي مثلاً إن استطاع نقد الحكومة أو المجتمع فإنه مضطر لتفادي توجيه النقد للمؤسسة الجامعية التي يعمل بها لأن من شأن ذلك أن يلحق الضرر بعلاقته بتلك المؤسسة[2].

إذاً وجود السلطة المقيِّدة لكثير من الحريات، ومنها حرية التعبير سواء كان كتابة أو نطقاً أو غير ذلك، هو وجود حقيقي وشامل وإن كان نسبياً يتفاوت من مكان إلى مكان ومن زمان إلى آخر، بل إن القول بذلك يصبح من نافلة القول إذا تبيّنا أن المكتبات تفيض بآلاف الكتب والمقالات التي ترصد ذلك الوجود بأشكاله المختلفة وتحلله وتنظّر له وتتخذ المواقف إزاءه وكلها تحت عنوان «الرقابة» أو

---

(1) Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language,* tr. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972), p. 216.

(2) Stanley Fish, *There's No Such Thing As Free Speech, And It's a Good Thing, Too,* (New York: Oxford University Press, 2011).

«منع المطبوعات» (Censorship). ومع ذلك سيظل هناك متسع دائماً للمزيد من البحث والتفصيل في أشكال القيود وطبيعتها ومدى انتشارها. ومما يحتاج إلى مزيد من البحث بشكل خاص، لقلة البحث فيه نسبياً، هو مدى تأثير تلك القيود وردود الفعل تجاهها والأساليب التي تظهر بها تلك الردود، أو، بتعبير آخر، أساليب المواجهة بين القيود من جهة والنصوص أو الأعمال المكتوبة من جهة أخرى. أحد القلة الذين توقفوا أمام هذه المسألة بالذات هو الفيلسوف الألماني ليو شتراوس. ففي كتابه **الاضطهاد وفن الكتابة** يفتح شتراوس ميداناً خصباً للبحث والتأمل في ما تفعله السلطة حين تمارس الاضطهاد وما يفعله الكتّاب حين يقعون تحت تلك السلطة وما تمارسه. ذلك أن الأساليب أو الاستراتيجيات التي تظهر في بعض النصوص توحي بحرص كتّابها على تفادي الوقوع تحت طائلة المساءلة ورغبتهم من ثم في قول ما يريدون قوله بلا ضرر. في كتابه يتوقف شتراوس عند العديد من الأمثلة وهي في المجمل مستقاة من تراثَين، العربي الإسلامي والأوروبي اليهودي، ولدى فلاسفة يرى المفكر الألماني، وهو نفسه يهودي أيضاً، أنهم تبنّوا استراتيجيات وتقنيات في الكتابة نتجت عن الضغوط المجتمعية والسياسية المحيطة بهم. ومن أولئك الفلاسفة الفارابي في الجانب الإسلامي وابن ميمون واسبينوزا في الجانب اليهودي.

إلى جانب هؤلاء نجدُ باحثين في الدراسات الأنثروبولوجية يعنون بأشكال المقاومة الخفية للسلطة، كما فعل الأميركي جيمس سكوت في دراسات منها كتاباه **أسلحة الضعفاء والهيمنة وفنون المقاومة**[1] اللذان نُشرا في أواسط الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن العشرين على التوالي، وهما يتمحوران حول ما سجّله الباحث أثناء دراسته لسكان بعض القرى في ماليزيا بعد أن لاحظَ الكيفية التي يتعامل بها الفلاحون وهم غالباً ضعفاء مع الأثرياء والكبراء في مقاومة

(1) James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven/Conn.: Yale University Press, 1985).
- *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven/Conn.: Yale University Press, 1990).

خافتة وعبر أفعال بسيطة لا تكاد تُحسّ للسلطة المفروضة عليهم سواء من المسؤولين الرسميين أو من الأثرياء المهيمنين على الثروة[1].

هذه الدراسات وغيرها أثرت رؤيتي لما أنا بصدده وشجعتني على طرح المزيد من الأسئلة بشأنه سعياً وراء مزيد من الفهم لطبيعة النص الأدبي وأشكال التعبير عن الحريات ومقاومة ما يقف في وجهها من ناحية أخرى. غير أن الكثير من الآليات التي توظفها النصوص لمقاومة الرقابة السلطوية لا تزال في حاجة إلى الاستكشاف. وتزداد أهمية معرفة تلك الآليات حين تساعدنا على معرفة العلاقة بينها، من ناحية، ودلالات النص وجمالياته أو نسيجه الفني من ناحية أخرى. ذلك أن غاية البحث في هذا الموضوع هي مزيد من المعرفة لطبيعة النصوص الأدبية والفكرية معنى ومبنى وليس، كما قد يتبادر إلى الذهن، الكشف عن ألاعيب أو حِيَل يتبنّاها الكتاب لتمرير ما يريدون قوله. إن المراوغات النصية، ولك أن تسميها ما شئت، تشكل جزءاً من نسيج النص والفرضية التي تقوم عليها هذه الدراسة هي أن ذلك الجزء من النسيج يؤدّي دوراً حيوياً في تنامي النص على أكثر من مستوى، بل قد يكون باعثاً على لون من العمق الجمالي لم يكن ليتاح لولاه. تلك الفرضية قامت بعد استقراء العديد من النصوص والوقوف على شواهد كثيرة تشير إلى صحّة الفرضية، والأمل أن يتمكن النقاش في صفحات الكتاب من إيضاح ذلك كله وإيصاله للقارئ على نحو مقنع.

النصوص التي يتناولها البحث ليست محصورة في ثقافة واحدة أو عصر واحد وإنما هي عابرة ليس للثقافات أو اللغات وحدها وإنما للعصور أيضاً وعلى نحو قصد منه إبراز شمولية الظاهرة بعد أن أيّدتها شواهد القراءة الأولية التي استكشفت مدى تلك الشمولية. ولعلّ هذا الجانب العابر للثقافات والعصور، أي جانب المقارنة والموازاة أو السعي إلى قدر أعلى من الشمولية، كما سبق أن أشرت، من وجوه الاختلاف بين هذا الكتاب وغيره مما درَسَ أثر السلطة على الثقافة. وقد حرصت أن تكون تلك الشمولية بارزة في المواضع التي قد يبدو لبعض القراء أنها

---

(1) في السياق نفسه يأتي كتاب **الثورة والتمرد والمقاومة: قوة الحكاية** لإيريك سيبلين، ترجمة أسامة الغزولي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.

ليست مظنّة لظاهرة الهيمنة على الإنتاج الثقافي والأدبي أو لمراوغاته. وكنت قد عرفت بعض تلك النصوص من فترات مبكِّرة نسبياً في اهتماماتي البحثية، كما في عودتي التي أشرت إليها في مطلع هذه المقدمة إلى رسالتي للدكتوراه التي بيّنت لي أن عملاً سردياً كبيراً مثل **دون كيخوته** يحمل مؤشر المعاناة ذاتها التي نجدها في السرد المعاصر أو القصيدة الحديثة، المعاناة التي كشفت عنها قراءة المسرح الإليزابيثي في إنجلترا والفكر الفرنسي في عصر التنوير، مثلما كشفتها قراءة الرواية المعاصرة التي تبيّن أن بعض أعلامها، مثل البرتغالي جوزيه ساراماغو الحائز على جائزة نوبل لعام 1998، تعرّضَ لسلطة الرقابة حين منعت إحدى رواياته من المشاركة في «الجائزة الأدبية الأوروبية» بسبب موقفه من الكنيسة الكاثوليكية، المنع الذي سبق لرواية جيمس جويس **عوليس** ورواية د. هـ. لورنس **عشيق الليدي تشاترلي** أن تعرضتا له مطلع القرن الماضي. وسرعان ما تبددت دهشتي وأنا أطالع **موسوعة الرقابة** *Encyclopedia of Censorship* الصادرة عام 1990 والتي أعيد طبعها عدة مرات آخرها عام 2009[1]، لأني أدركت أن الغرب، وهو الأكثر تحرراً وديمقراطية، لم يخلُ من مشاكل اعتدنا أن نحصرها بالجهات الأخرى من العالم. ثم وجدت من يضع ذلك المنع الغربي وما يشبهه في إطار نظري كما في الدراسات الكثيرة التي سبقت الإشارة إلى بعضها. وما أقصده هو أن الحديث عن حرية مطلقة للتعبير غير صحيح، وأن كل كلام أو تعبير محكوم بضوابط بعضها مطلوب وبعضها غير ذلك. لكن هذه الدلالة يجري تجاهلها أو تهميشها للإعلاء من حرية التعبير في الغرب سواء لدى الغربيين أم لدى الشعوب التي تفتقر إلى حدود أدنى بكثير من الحرية في التعبير (فالحرية تظل نسبية دائماً).

ثمة ظاهرة عالمية إذاً لن أقول إنها حاضرة بالقوة والانتشار والتأثير ذاته، لكنها حاضرة في نهاية الأمر ومن هنا فإنها تستحق تحليلاً مقارناً يضع وجوهها ونماذجها وسماتها وما يتصل بها موضع المقارنة والتحليل والتقويم. وإذا كان هذا الهدف أكبر من أن يحققه بحث واحد، ناهيك عن أن يكون هذا البحث، فإن

---

(1) Jonathan Green and Nicholas J. Karolides, *Encyclopedia of Censorship* (New York: Facts on File, 2009).

المحاولة تحمل مبرراتها من حيث هي محاولة، فلا شكّ أن معلومات ونتائج ستظهر وتفيد القارئ مثلما أفادت الباحث. غير أن الكثير يعتمد ليس على المعلومات أو المعرفة التي يتضمنها الكتاب، أي كتاب، وإنما هناك المنهج المتّبع في الوصول إلى تلك المعلومات وتنظيمها وعرضها. هنا سيجدُ القارئ أنه أمام تساؤلات مشروعة. اختيار اللحظات التاريخية واختيار الكتاب والأعمال التي تجسدت فيها تلك اللحظات، إلى جانب المراحل التاريخية والانتقال من مرحلة إلى أخرى، كل تلك تطرح أسئلة حول مبرراتها لأنها تنطوي على اختيار والاختيار مظنة للاختلاف في وجهات النظر والمواقف، ولا بدَّ للمؤلف، أي مؤلف، أن يتخذ قراراته ويدافع عنها بمبررات منطقية أو مقنعة. فإذا أضيفت إلى ذلك مسائل معرفية أو إبستيمولوجية تتصل بمقاربة اللحظات التاريخية أو كيفية تحليليها فإن الأمر يصبح أكثر إشكالية لا سيما والأمر يتعلق بالدين والتاريخ والسياسة وهي أكثر المناطق توتراً وحساسية في حياة البشر.

إشكاليات منهجية

ما ألمحت إليه حول الاختيار يفضي بنا إلى مسألة المنهج التي أتوقف عندها هنا وفي موضع تالٍ. تلك المسألة تتصل بمبررات الاختيار، فقد قررت أولاً عدم السعي نحو مسح تاريخي يتوقف عند «أهم» ناهيك عن «كل» اللحظات التاريخية التي تعكس فيها النصوص مواجهات بينها وبين السلطة أو بين الثقافة والسلطة. ما اخترته هو في اعتقادي ما يعدّ لحظات مهمة وتنبع أهميتها من حيث هي دالة وممثلة في الوقت نفسه على غيرها أو على كثير مما يشبهها. فمحور البحث ليس تتبع اللحظات وإنما طرح تصور حول القضية المركزية التي تتمحور حولها اللحظات، وهي المواجهة النصية بين الثقافة والسلطة، واختيار لحظات تاريخية ونصية يمكن اعتبارها عالية الدلالة والتمثيل لغيرها. على أن هذا لم يلغِ السعي إلى رسم صورة تاريخية على قدر من الترابط ليس التسلسلي الزمني الكرونولوجي بقدر ما هو الدلالي الداخلي، أي الصورة التي يتصل بعضها ببعض وهو ما نقصده عادة حين نتحدث عن التأليف، فنحن في النهاية نسعى إلى التأليف، أو التوليف، بين نصوص

أو شخوص أو أفكار أو فترات تاريخية إلى غير ذلك على نحو يمنح العمل مبررات وحدته واجتماع عناصره تحت سقف عنوان واحد وأطروحة واحدة.

لقد اخترت في هذا البحث أن أتوقف عند بعض من تلك اللحظات الدالة والعالية التمثيل في تقديري للمواجهات المتكررة في الثقافة العربية وآدابها مع السلطة بأنواعها، وما يقابل ذلك في الثقافات الغربية وآدابها. والتوقف، كما سيتضح، يفصل بين الثقافتين وآدابهما لمبررات الاختلاف البيّن، لكنه أيضاً يربط ما بينهما عبر مقارنات تتضح في ثنايا العرض والتحليل في مسعى لإبراز وجوه الالتقاء التي تنتج عن التعرض لعوامل مشابهة في نهاية المطاف. هذا إلى جانب بعض النماذج من الكتّاب والأعمال التي تشكل منطقة التقاء واضحة بين عالمي الثقافات المدروس هنا، وهي منطقة أطلقت على ما يحدث فيها صفة «مواجهات برزخية» لأنها تشكل منطقة بينية تنتمي إلى منطقة التقاء أو تمازج، أو ربما منطقة هجينة إلى حدٍّ ما.

غير أنه لن يصعب على القارئ أن يلاحظ أن الثقافة العربية هنا تمثل ثقلاً في المساحة والتفصيل. وفي ظني أن ذلك أمراً طبيعياً في كتاب يصدر عن الثقافة العربية وينتمي إليها في المقام الأول على الرغم من تخصّص المؤلف في الآداب الغربية. لكن ذلك لم يحل دون أن يكون للكتاب مرتكز آخر أو منطقة تحرك مهمة أخرى هي منطقة المقارنة الثقافية التي تبرز أهميتها من حيث تستطيع المقارنة في بحث كهذا أن تبرز جوانب في الثقافة العربية، كما في الثقافة الغربية (الأوروبية والأميركية)، يصعب الوصول إليها فيما لو جرى تناولها منفردة. وسيلاحظ القارئ أن استحضار الأعمال والكتّاب الغربيين والظروف التي أحاطت بهم وبأعمالهم وأطروحاتهم يأتي أحياناً، من الزاوية التي يلتقي فيها كل ذلك مع ما يناظره في الثقافة العربية -الإسلامية غالباً- من حيث إن تلك النصوص تتعامل مع قضايا مطروحة في تلك الثقافة أيضاً. لكن المقارنة ليست دائماً ما يسعى إليه الكتاب، وإنما هناك أيضاً بل في الغالب سعي إلى إشراك القارئ في عملية التأمل والتحليل إذ يرى الثقافتين أمامه في انشغالات متشابهة أحياناً ومفترقة أحياناً. فالقارئ شريك في التحليل ومدعو لملء فراغات من المحتم أن تحدث في عملية التأليف.

إن توجه الكتاب، من ناحية أخرى، نحو البُعد التاريخي لموضوعة المواجهة بين السلطة والثقافة يأتي في مسعى مقارني آخر، فاللحظات التاريخية التراثية تمنحنا الوعي بتجذر القلق السلطوي ووجوه التوتر في الثقافة الإنسانية المعاصرة. وإذا كان التراث بالنسبة إلى الثقافة العربية، كما هو معروف، يختلف في مضمونه كما في محدداته التاريخية عنه في أوروبا والغرب عامة -فلا يوجد توازٍ بين الفترات التاريخية ناهيك عن أن يكون هناك تماثل بين محتوياتها أو مكوناتها الثقافية- فإن ذلك أدعى لاكتشاف وجوه الالتقاء والافتراق معاً عبر المقارنة. هذا على الرغم من زئبقية مفهوم «موروث» أو «تراث» لا سيما في حالات المقارنة الثقافية. ذلك أن ما يعنيه الموروث أو التراث في الثقافة العربية مختلف بالتأكيد عما يعنيه في الثقافات الغربية إذا ما أخذنا التحولات الكبرى التي مرَّ بها الغرب بعين الاعتبار. ومع ذلك كان لا بدَّ في النهاية من الركون إلى مفهوم ما لتحديد ذلك المصطلح بالنظر إلى البُعد الزمني من ناحية والانقطاعات المعرفية أو الإبستيمولوجية من ناحية أخرى. فعصر الجاحظ أو المتنبي في الثقافة العربية، مثلاً، يختلف في وجوه أساسية عما يُعرف بعصور الركود التي تلت القرن السادس أو السابع الهجريَين، الحادي عشر أو الثاني عشر الميلاديَين، الركود الذي اخترقته نماذج محدودة ومتفرقة أبرزها ابن خلدون. وكذلك هو الحال في بداية القرن التاسع عشر مع مجيء ما يُعرف بعصر النهضة العربي. وفي الحالة الأوروبية يمكن أن يقال ما يشبه ذلك عما حصل من نقلات عميقة أو انزياحات بعد العصور الوسطى وبعد عصر التنوير وكذلك في أعقاب القرن التاسع عشر. لكن تلك النقلات أو الانزياحات لم تعنِ التوازي ناهيك عن التماثل بين الموروثين، الأمر الذي يستدعي التنبُّه عند توظيف مصطلحات مثل «النهضة» أو «التنوير» هنا أو هناك. المقارنة هي التي تنبهنا إلى الفروق مثلما تستدعي استكشاف الصلات، ليس بين الثقافات فحسب وإنما داخل الثقافة الواحدة أيضاً.

إن وضع الثقافات العربية والغربية متجاورة يستدعي الانتباه إلى ذلك التبايُن في المفاهيم على الرغم من المساحات المشتركة، بل إنه يستدعيها ويلحُّ عليها في سياق التشارك. وفي هذا السياق نفسه يبدو لي أن مما توصل إليه هذا البحث،

ويقال عادة في ختامه، لكن المقدمات، كما سبق للفيلسوف الألماني هيغل أن قال، تكتب بعد انتهاء العمل، أنه على الرغم من سيطرة المفهوم السياسي للسلطة على الثقافات الإنسانية من حيث كانت السياسة قوة مؤثرة على مجالات الحياة والاجتماع فإن الملاحظ أنه بمقارنة المسيرة التاريخية للعلاقة بين الثقافة والسلطة، أو المواجهة بينهما، يتضح أن الثقافات الغربية واجهت السلطتين السياسية والدينية منذ العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر، حين بدأ التنوير في الكشف عن تحولات عميقة في بنية الحضارة الغربية، تحولات بدأت منذ عصر النهضة وعهد الإصلاح الديني وظهور البروتستانتية، ليتحول الثقل بعد ذلك إلى السلطة الثقافية وسلطة المؤسسة الاجتماعية والإعلامية تدريجياً. أي أن الكتّاب والمثقفين الغربيين على اختلاف أطيافهم انتقلوا من مواجهة الكنيسة والأنظمة السياسية في مرحلة ما قبل التنوير إلى مواجهة مع ما استقر من عقائد ومفاهيم وعادات في الثقافة والمجتمع ضمن التحول العلماني للمجتمعات الغربية بشكل عام. لم يعد يخشى الكاتب سلطة سياسية بقدر ما صار يخشى ردود الفعل الشعبية أو المؤسساتية. الشاعر الإنجليزي الرومانسي بيرسي بيش شيلي، مثلاً، لم يخشَ من كنيسة أو حاكم حين نشر «رسالة حول ضرورة الإلحاد» وهو طالب في جامعة أكسفورد. كل ما حدث هو طرده من الجامعة. ذلك ما لم يكن ممكناً أن يحدث في عصر النهضة ناهيك عن العصور الوسطى مع أديلارد الباثي مثلاً (وكلا الاثنين، شيلي وأديلارد ممن يتوقف عندهم الكتاب). لكن حين نأتي إلى كاتب مثل الأميركي تشومسكي أو البريطاني هارولد بنتر فإن الأمر يتغير تماماً. هنا تصبح المواجهة مع المؤسسة التي تواجه النقد من الكاتبَين بالتهميش وعدم الاكتراث.

لن نستطيع أن نقول شيئاً مشابهاً عن الوضع في الثقافة العربية أو في ثقافات أخرى تشبهها من حيث تأثير الوضع السياسي والديني والاجتماعي. هنا تكثر المحاذير وتعلو المخاوف على النحو الذي بات من البدهيات التي لا تحتاج إلى إعلان أو إيضاح. صحيح أن ثمة تحولات تاريخية في الثقافة العربية جعلت وضع أبي حيان التوحيدي تحت ضغوط السلطة يختلف كثيراً -وإن لم يكن جذرياً- عن وضع كتّاب معاصرين. لكن قصر عمر النهضة العربية قياساً إلى ما حدث في

الغرب واختلاف طبيعة الثقافات لعب دوراً في استمرار ألوان من القسر والمخاوف وأنماط من الكتابة والتعبير لم تعد معروفة في الغرب إلا تاريخياً، والمقصود بالغرب هنا أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. ومع ذلك فإن الحريات المكتسبة في ذلك الغرب وضعف حضورها في المقابل العربي لم يعنِ بأية حال غياب ألوان من الحذر والخوف عن الخطابات الغربية المختلفة. ومن أهداف هذا الكتاب إبراز ذلك الحذر والخوف وألوان الحجب والتهميش لا سيما أن اثنين من المرتكزات النظرية لأطروحات هذا الكتاب أتت من الغرب نفسه، من كتابات فيلسوفَين؛ فرنسي (فوكو) وألماني (ليو شتراوس). وطالما أنني توقفت عند فوكو وسأعود إليه، فإن من المفيد أن أذهب في هذا التقديم إلى شتراوس ضمن هذه المواجهات المنهجية.

أشير هنا إلى أهمية الأفكار التي طرحها الفيلسوف الألماني/ الأميركي ليو شتراوس في استكشاف العلاقة بين الثقافة والسلطة، ومن المهم في هذه المقدمة تسليط المزيد من الضوء على طبيعة الإسهام الذي قدمه شتراوس وما استدعاه من أبحاث أخرى وأثر ذلك كله على طبيعة هذه الدراسة.

ينفرد كتاب شتراوس **الاضطهاد وفن الكتابة** من حيث هو مساهمة ريادية في تطوير البحث في تلك العلاقة واستكشاف مجاهيلها وتعقيداتها. يقول شتراوس عن تأثير الاضطهاد على الكتابة، بمعناها الواسع الذي يشمل الفلسفة، إنه، أي الاضطهاد، هو «الذي يؤدي إلى أسلوب خاص في الكتابة، ومعه نوع خاص من الأدب، الذي تقدم فيه الحقيقة حول قضايا بالغة الحساسية فقط ما بين الأسطر»[1]. هذه النتيجة لم يكن ممكناً في تصوري أن يتوصل شتراوس إليها لولا تجربته الشخصية وما يقبع خلفها من مهاد يهودي، أي لولا انتمائه إلى أقلية مضطهدة في الغرب لقرون طويلة وتعرضت مرة أخرى لاضطهاد بالغ القسوة في ألمانيا، البلاد التي ينتمي إليها شتراوس، تحت الحكم النازي. في عام 1952 حين نُشرَ الكتاب كان شتراوس قد شهد نتائج الاضطهاد النازي الذي ذهب ضحيته

(1) Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p. 25.

معظم أفراد أسرته ونجا هو بالرحيل إلى الولايات المتحدة حيث أصبح مواطناً أميركياً وأستاذاً جامعياً. وفي مطلع خمسينيات القرن الماضي كانت أوروبا قد شهدت أيضاً بدايات الاضطهاد الشيوعي في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية التي وقعت تحت هيمنة السوفييت، فكان من ذلك تراكم في الخبرة والمشاهدة الكافية لاستدعاء القدرات التحليلية لدى مفكر تخصّص في تاريخ الفكر اليهودي والإسلامي ليربط بين الحاضر والماضي ويستكشف الكيفية التي استطاع من خلالها مفكرون وكتّاب وقعوا مثله تحت الاضطهاد أن يعبِّروا عن آرائهم. ولم يكن غريباً بشكل خاص أن يشمل بحثه التاريخي وباهتمام خاص اثنين من الفلاسفة اللذين تعاملا مع الاضطهاد بالاتّكاء على تقنية الكتابة بين الأسطر، هما الفارابي واسبينوزا، المفكرَين اللذين عني شتراوس بهما في كتابه المشار إليه، أي **الاضطهاد وفن الكتابة**، وفي أعمال أخرى (انظر ما ورد حول الفيلسوفَين في موضع كل منهما من هذا الكتاب).

قبل حديثه عن الفارابي واسبينوزا في كتابه المشار إليه، يضرب شتراوس مثالاً مستمدّاً من الوضع في أوروبا الشرقية يشير فيه إلى وضع افتراضي يقوم فيه مفكر من إحدى تلك الدول الدكتاتورية، كما يصفها، ومعارض للحكومة سراً، بكتابة نص يرضي الحكومة بمهاجمته لليبرالية (والمقصود بها هنا وفي المقام الأول الفكر الرأسمالي، أو المتحرر اقتصادياً). يقول شتراوس إن ذلك المفكر سيرضي الحكومة بمهاجمة الليبرالية حيث سيبرز موقفها أو منطقها الرسمي، لكنه سيبرز ما ينطوي عليه ذلك المنطق من مبالغات، وهي مبالغات ستفقد الحكومة المصداقية أمام القارئ. أما حين يأتي المفكر إلى الليبرالية فسيصفها بعبارات واقعية ومجردة من مبالغات الليبرالية نفسها حين تتحدث عن نفسها، الأمر الذي سيمكّن القارئ الفَطِن من رؤية ما يقصده الكاتب بين السطور: صدق الليبرالية وكذب الحكومة. هذا المثال يؤكد، بحسب شتراوس، أن الكتابة بين السطور تخاطب قارئاً فطناً مدققاً، قارئاً يفكر. ويدرك شتراوس أن ثمة حجة مناهضة تقول إن القارئ المدقق حين يكتشف ما بين السطور قد يشي بالكاتب لدى السلطة، وردّه على ذلك هو بالاستشهاد بسقراط الذي قال إن المعرفة هي الفضيلة، فذلك هو الأساس الذي

يصعب على أي أحد القول بنقيضه، وأن تلك الحقيقة هي التي ستنتصر في النهاية لأن احتمالات عدم صدقيتها ضعيفة. ومعنى هذا أن شتراوس يتكئ على قيمة أساسية ومطلقة تنتصر حتى إن خالفها البعض: المعرفة/ الفضيلة لا بدَّ أن تنتصر في النهاية حتى إن وجد من يخالفها ويحول المعرفة إلى شر أو إلى فساد.

في كتاب بعنوان **الفلسفة بين السطور** (2014)[1] سعى الباحث الأميركي آرثر ميلزر إلى الوصول بنظرية شتراوس إلى أقصى مداها فيما يتعلق بالنص الفلسفي من خلال الوقوف التحليلي على مئات النصوص والشواهد الفلسفية التي تؤكِّد أن الفلسفة منذ اليونانيين وحتى نهاية القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر، أي عصر ما يعرف بالتنوير، تبنّت خطابَين، ظاهر وباطن (إكزوتيريك وآيزوتيريك)، ليس في الغرب وحده وإنما في العالم العربي الإسلامي أيضاً. كان الفلاسفة على امتداد العصور، كما يقول ميلزر، يقولون شيئاً في الظاهر وشيئاً آخر يناقضه أحياناً في الباطن أو ما بين السطور. وتكمن أهمية الكتاب في أنه يقدِّم تراكماً تاريخياً ونصياً ضخماً يدعم أطروحة شتراوس، وما يسترعي الانتباه في التأصيل النظري للكتاب ما ذكره المؤلف من أن وضع الفلاسفة قديماً، أي قبل العصر الحديث في أوروبا، يشبه وضع كتّاب العالم غير الغربي، الثالث تحديداً، ومن ذلك، كما يشير، العالم العربي. فالكتّاب العرب، بحسب تلك الأطروحة، ما زالوا يعيشون وضعاً يشبه ما كان سائداً في أوروبا قبل عصر التنوير حين بدأ التحرر الفكري في الثقافات الغربية ولكنه ظلَّ غائباً عن غيرها من الثقافات. الثقافات الغربية، بتعبير آخر، تعيش وضعاً يسود فيه التحرر الفكري الخالي من الاضطهاد.

أطروحة ميلزر هذه حول تحرر أوروبا الحديثة محل نظر كما سيقول عدد من الكتّاب والمفكرين الغربيين الذين تحدثوا عن القيود على التعبير في الغرب، وإن كانت نسبية، وهي دائماً كذلك. سيقول ذلك جورج أورويل وميشيل فوكو وستانلي فش وإيلان ستافانس وجان بودريار وآلان باديو وسلافوي جيجك، مثلما سيقول به من ينتمون جزئياً إلى الغرب مثل إدوارد سعيد وطارق علي. سيقوله الذين عرفت

---

(1) Arthur Melzer, *Philosophy Between the Lines* (Chicago: University of Chicago Press, 2014).

بلادهم الاستعمار أو الاحتلال مثلما سيقوله الذين ذاقت شعوبهم أو جماعاتهم ويلات الاضطهاد أو الهولوكوست أو عرفوا ذلك شخصياً وعن قرب، وهم غالباً من ذوي الانتماء اليهودي. كل أولئك ستكون مواقفهم أشد وضوحاً وحدّة، كما هو ليو شتراوس وحنة آرنت وإريك فروم وزيغمونت باومان ونعوم تشومسكي وغيرهم، لكن الإشارة هنا إلى رؤية للحريات في أزمنة أقل عنفاً وأكثر سلاماً وديمقراطية. في تلك الأزمنة الأكثر سلاماً وديمقراطية، والمقصود هو العصر الحديث في الغرب، تستمر ألوان من القيود لكنها تتّخذ أشكالاً مختلفة أكثر خفاء ونعومة. يقول تشومسكي في مقالة بعنوان «القوة والفكر» تتمحور حول ما إذا كان الفكر هو ما يمكّن الأقلية من حكم الأكثرية، كما كان الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم يقول، أو أن القوة هي الأهم:

> السيطرة على الفكر أهم للدول الحرة والشعبية منها للدول الدكتاتورية والعسكرية. المنطق واضح: الدولة الدكتاتورية يمكنها السيطرة على أعدائها المحليين بالقوة، ولكن ما إن تفقد الدولة هذا السلاح [في الدول الديمقراطية]، فإن أدوات أخرى تصبح مطلوبة لمنع الجماهير الجاهلة من التدخل في الشؤون العامة، التي ليست من شأنهم[1].

رأي تشومسكي هذ مبثوث بصيغ وتفاصيل مختلفة في العديد من كتب هذا المفكر والناشط السياسي الأميركي المعروف ومقالاته ومحاضراته، فهي تأتي بطرق متنوعة ومزعجة في الوقت نفسه لمراكز القوى سواء في الولايات المتحدة أو غيرها. عنوان أحد تلك الكتب يختصر الكثير من نقده الصارم للمؤسسات السياسية والاقتصادية والإعلامية وسعيها الحثيث للسيطرة على الفكر: **أوهام ضرورية: السيطرة على الفكر في المجتمعات الديمقراطية**، أو أسرار، كذب، **وديمقراطية**[2].

---

(1) من مقالة منشورة في مجلة "Z": https://chomsky.info/199107__/

(2) *Necessary Illusions* (Toronto: CBC Enterprises, 1990); "Secrets, Lies, and Democracy", in Noam Chomsky, *How the World Works* (London: Penguin, 2012).

السيطرة على الفكر في المجتمعات الديمقراطية هو ما اتُّهمت به جماعة من السياسيين الأميركيين المعروفين بالمحافظين الجدد الذين ينظرون إلى ليو شتراوس -ويا للمفارقة!- على أنه رائد ذلك الاتجاه، أي المحافظة الجديدة. أحد مبادئ ذلك الاتجاه هو أن الفكري والسياسي شأن نخبوي لا شعبي، شأن لا ينبغي طرحه لعامة الناس ليتداولوه وإنما هو أمر يقتصر على فئة عالية الثقافة وقادرة على اتخاذ القرار. ولإيضاح ذلك يشار عادة الى ما اتخذ من قرارات في عهد بوش الإبن، كقرار غزو العراق حين تولى عدد من المحافظين الجدد مناصب قيادية في إدارة ذلك الرئيس الأميركي. والحق أن هذا الرأي ليس غريباً على ما يطرحه شتراوس في **الاضطهاد وفن الكتابة**، حيث يتضح دور النخبة في تداول ما يصعب على العامة فهمه والحاجة من ثم إلى إخفائه عن أنظارهم وأفهامهم. فالاضطهاد الذي واجهه الفلاسفة القدماء لم يكن اضطهاد الساسة بقدر ما كان اضطهاد العامة، وحين يضطهد الساسةُ الفلاسفةَ ومثلهم العلماء والمفكرين والكتّاب على اختلاف اتجاهاتهم، فإن ذلك لمكاسب سياسية غالباً، تماماً مثلما هي العناية بهم وتكريمهم.

إن وقوع الاضطهاد على النشاط الفكري والكتابة بأنواعهما المختلفة من حقائق التاريخ والحياة الإنسانية في مختلف العصور والأمكنة، لكن ملاحظة ذلك واستخراجه ودراسته واكتشاف سماته ليس أمراً سهلاً. فليس جديداً أن يقال إن اضطهاداً أو قسراً أو كبتاً يقع على التعبير أو التفكير، وإنما الجديد في الكشف عن مواطن الاضطهاد وطبيعته وتحليل ذلك للتعرُّف إلى كيفية وقوعه وما تركه من أثر وذلك لتعميق الوعي به وبطبيعته ومدى انتشاره. ومن شأن ذلك الكشف والتحليل أن يكون معيناً على تفادي الاضطهاد أو التخفيف منه، مهما تضاءلت احتمالات ذلك.

وليس الكشف عن الاضطهاد حيث لا يتوقع، أي في المجتمعات التي يفترض أنها تتمتع بالديمقراطية والحرية والنصيب الأوفر من حقوق الإنسان، بأصعب منه حيث يكون متوقعاً. الاختلاف يكمن في أساليب الاضطهاد أو القمع وأساليب مواجهته أيضاً، وكذلك في أساليب البحث عنه. وإذا كنا سندهش لما

يذهب إليه مفكرون أوروبيون وأميركيون مثل فوكو وتشومسكي من تكاثر الضوابط وأساليب المنع واستلاب الحقوق في الغرب المتحضر، بلاد الحرية المفترضة، فسندهش أيضاً للكيفية التي تجري بها مقاومة تلك الضوابط والأساليب أو التعبير عن الموقف تجاهها. تلك المقاومة تختلف بطبيعة الحال عن المقاومة التي نجدها في بلاد الاستبداد الواضح أو الفاضح، لاختلاف نوع الضوابط وأدوات المنع ودرجتها في كل من الحالتين. إننا إذا أدهشتنا وجوه القمع في بلاد الحرية، فستدهشنا أيضاً وجوه التحرر في بلاد القمع. لكن المطلوب في الحالتين هو تجاوز الدهشة إلى الاستكشاف المعرفي بأطر نظرية وأدوات منهجية تتناسب مع الوضع القائم، مع طبيعة الحريات وأنواع القيود وسُبُل مقاومتها أو الخروج عليها.

يحتاج تحقيق ذلك الهدف إلى رؤية منهجية تتجاوز الجمالي إلى السوسيولوجي والسياسي والثقافي دون إهمال الجانب الجمالي. فالاستجابة القرائية هنا يجب ألا تنحصر في ما يسميه نقّاد التيار المعروف بالتلقي واستجابة القارئ في النقد الأدبي «الاستجابة الجمالية»، أو أن تضعه في مقدمة اهتماماتها. ذلك أن الإشكالية المطروحة في النصوص المقاومة للرقابة أو الاضطهاد إشكالية مجتمعية، سياسية، وثقافية، إشكالية تتصل بالحريات، وتجعل النص المقاوم نصاً مأزوماً بالقيود أو الضوابط، نصاً يحاول أن يقول ما لا يسمح له بقوله، ما يستدعي بطبيعته موقفاً منهجياً ونظرياً موازياً. ذلك الموقف المنهجي النظري الموازي يستدعي قارئاً ملمّاً بالنص من حيث هو عمل ناتج عن وضع ثقافي واجتماعي وسياسي، قارئاً عليماً، ليس بالمعنى الشمولي للكاتب العليم، أي العالم بكل شيء، وإنما هو عليم بمعنى العارف معرفة نسبية تتصل بالنص أو العمل المقروء. إنه قارئ تتوفر لديه معلومات كافية لخلق أفق من التوقعات يتناسب مع ما يقرأ.

كما يجب أن يكون ذلك القارئ عليماً بالتكوين النقدي والمنهجي الذي يساعد على استنطاق النص بمعرفة خلفياته، أي تتوفر لديه المعرفة الخاصة بظروف إنتاج النص أو ملابسات الوضع التاريخي والاجتماعي والثقافي والسياسي الذي أنتج النص فيه. من الأمثلة على ذلك ما يكتشفه ليو شتراوس في قراءته لشروح

الفارابي على أفلاطون، فالشروح تتيح للفارابي نسبة أقوال إلى أفلاطون لم يقل بها الفيلسوف اليوناني، فهو بتعبير شتراوس يستغل دوره بوصفه شارحاً للتحلل من آراء عقدية دينية يصعب عليه قولها منسوبة إليه هو. لكن اكتشاف ذلك احتاج إلى معرفة شتراوس بأفلاطون والفارابي وبالفلسفتَين اليونانية والعربية الإسلامية وكذلك معرفة بالخلفية التاريخية والسوسيوثقافية التي جعلت الفارابي مضطراً لاتِّباع الأسلوب الملتوي أو غير المباشر الذي اتبعه. يضاف إلى ذلك أن شتراوس نفسه كان مهيئاً للانتباه إلى تلك الحِيَل الأسلوبية في تفادي الاضطهاد إذا ما أخذنا في الاعتبار تكوينه الشخصي من النواحي الاجتماعية والفكرية، إلى جانب معرفته بأساليب الكتابة التي اتّبعها كتّاب في أوروبا الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية، المعرفة التي تقف خلف اهتمامه بعلاقة الاضطهاد بالكتابة وتفسِّر، ولو جزئياً، اهتمامه بها في المقام الأول.

خلقت الأوضاع في ما كان يعرف حتى وقت قريب بالمعسكر الشرقي، لا سيما الاتحاد السوفيتي سابقاً، أوضاعاً ثقافية، فكرية وأدبية، تستدعي قراءتها الإنصات إلى أصوات متوارية بعضها خلف الصمت وبعضها خلف الترجمة والبعض في منطقة بين هذه وتلك. لاحظَ ذلك الشاعر والباحث البريطاني دونالد ديفي وهو يؤكد ابتداءً أن الرقابة «تبنّتها، فيما أرى، كل دولة حديثة، مع أن البعض يمارس تلك القوة بتواتر وبسهولة أكثر من غيرها»[1]. لكن الرقابة التي يشير إليها ديفي تكون أحياناً ممارسة وطنية شاملة، ناتجة عن قبول عام هو بدوره ناتج عن تعبئة أيديولوجية استمرت على مدى ما لا يقل عن جيلين وجعلت الجميع يرى في الرقابة والمنع أمراً مشروعاً. هذا لون من الرقابة يصعب ملاحظته إن لم يستحل في أحيان كثيرة. يضاف إليه أن دولة الرقابة المباشرة، كالاتحاد السوفيتي مثلاً، قد تسمح للمعارضين بنشر أعمالهم في الخارج أو نشرها في الداخل لكن عن طريق دور نشر غير مدعومة وعاجزة بالتالي عن نشر الأعمال على نطاق واسع. يؤدي هذا كله إلى وضع يختار فيه الكاتب الصمت كما في حالة الشاعر

---

(1) Donald Davie, "Poet: Patriot: Interpreter", in *The Politics of Interpretation*, ed. W. J. T. Mitchell (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 42.

الهنغاري غايولا إلييس الذي آثر الصمت، أي عدم نشر أو إلقاء شعره، على مدى سبعة أعوام، من عام 1948 حتى عام 1955، أي أننا إزاء نوع من الرقابة المفروضة على الذات وتقتضي ملاحظة وإنصاتاً نقدياً خاصاً يدرك خلفيات الأوضاع السياسية وملابساتها وينطلق منها في قراءته للمشهد الأدبي في هنغاريا. ويصدق مثل ذلك، بحسب ديفي، على النقد الأدبي في مواجهته لنصوص يتضمن تفسيرها خطراً سياسياً أو قومياً فآثر الصمت أيضاً ليس بالضرورة خوفاً من سلطة وإنما حرصاً على ما قد يراه صالحاً عاماً. ومع أن ديفي يرى وجاهة الاعتراض على مثل ذلك الصمت فإنه يذكّر قرّاءه الغربيين (في أوروبا الغربية والولايات المتحدة: العالم الحر، كما يُسمّى) بأن هناك حالات قد تستدعي مثل ذلك حتى في الغرب، وذلك في حالات استثنائية كالحروب أو الظروف الطارئة التي يمثل فيها الصمت حماية للجميع.

مثال آخر لحالات من الصمت أو المراوغة النصية نجده لدى كاتب يصدر عن خلفية تقترب من تلك التي خبرها كتّاب أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي في فترة الحرب الباردة. يقول التركي أورهان باموق (الحاصل على جائزة نوبل)، في ملاحظات له حول الرواية في العالم غير الغربي، إن مفهوم التخييل في الرواية، أي كون الرواية من صنع المخيّلة، يختلف في روايات الكتّاب غير الغربيين، وتحديداً في البلدان التي يواجه فيها الكتّاب قيوداً مختلفة الأنواع، اختلافاً جعل من الضروري إعادة صياغة مفهومَي الحقيقي والمتخيل. فالكاتب غير الغربي يريد أن يبعد نفسه عن مسؤولية ما تحمله روايته من مضامين سياسية أو مجتمعية غير مقبولة، لكنه في الوقت نفسه يريد من قرائه أن يدركوا أنه يقول الحقيقة أيضاً، الأمر الذي خلق مشاكل لأولئك الكتّاب لم يعرفها الغرب إلا في بدايات تطور الرواية، كما عند دانييل ديفو الذي كتب باسم مستعار تبرؤاً من كونه كاتب روايته:

في قلب تلك المشكلات والأصوات والأشكال التي تولّدت عنها، تكمن العملية التي من خلالها مرّت فكرة التخييل الغربية بتبنٍّ إبداعي وعملي لتناسب الثقافات المحلية. الكتّاب غير الغربيين الذين وجدوا أنفسهم مضطرين لمحاربة

قيود ومحرمات، إلى جانب كبت الدول الاستبدادية، استعملوا فكرة التخييل الروائية المستعارة ليتحدثوا عن «حقائق» لم يكن بوسعهم التعبير عنها في العلن - مثلما حدث سابقاً للرواية في الغرب[1].

سيتفق مع باموق في هذه النتيجة العديد من الروائيين من دول مختلفة من العالم، ومن أولئك نقّاد وروائيون عرب مثل عبد الرحمن منيف ونجيب محفوظ وجمال الغيطاني الذين يتناولهم هذا الكتاب. هنا يكفي أن نلاحظ أهمية القارئ لمثل تلك النصوص أو الأعمال. يقول باموق إن الكتّاب غير الغربيين -ويضرب لهم أمثلة من روسيا (بولغاكوف) ومن إيران (صادق هدايت) واليابان (تانيزاكي) وتركيا (تانبينار)- لم يريدوا خداع القارئ بقولهم إن أعمالهم تنقل الحقيقة. وإنما تفادوا ذلك «لحماية أنفسهم من أنظمة يمكنها أن تمنع أعمالهم وتعاقب مؤلفيها». ويضيف: «من ناحية أخرى، أراد أولئك الكتّاب أنفسهم أن يُفهموا ويُقرأوا بطريقة معيّنة. . .». الفهم والقراءة بطريقة معيّنة هي ما يقتضي أدوات منهجية وأطر نظرية مختلفة إلى حدٍّ ما عن تلك التي اعتادها كتاب الغرب وقراؤه، وإن لم تكن غريبة على كتّاب وقراء غربيين في فترات سابقة، كما نعرف من شتراوس وميلزر.

إن أحد أهداف هذا الكتاب هو تعميق الوعي بالمواجهة المتواصلة بين السلطة والثقافة، وإذا كان بعض القراء سيفاجأ بإدخال الغرب في إشكالية اعتادتها مجتمعات وثقافات غير غربية، فإن البعض الآخر قد يفاجأ حين يجد البحث يربط تاريخياً بين أسماء وأعمال لا ترد مجتمعة عادة أو لم يربط بينها من قبل (على حدّ علم مؤلف هذا الكتاب). فليس سهلاً تصور أن مشكلة المواجهة بين السلطة والثقافة تمتد من عصر ما قبل الإسلام في الثقافة العربية، حتى العصر الحديث، ومن العصور الوسطى في أوروبا حتى أيامنا هذه. لكن قلق الهيمنة ومخاوف الرقيب أكثر شمولية في أبعادها التاريخية الإنسانية وأعمق غوراً في بنية الثقافات مما قد يبدو لأول وهلة. قد تكون ضخامة الصورة مشتِّتة للرؤية بحيث يتعذر رؤية

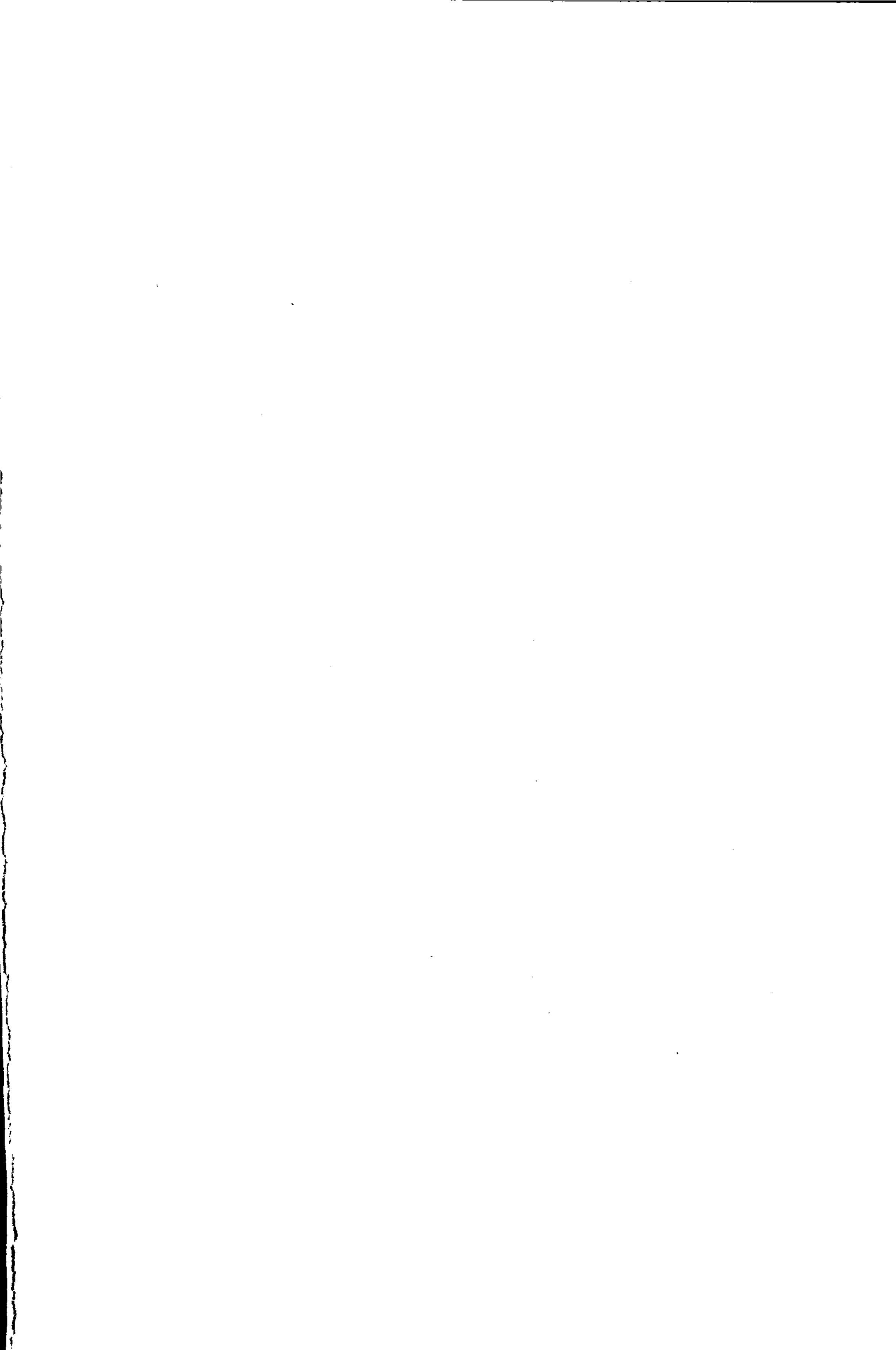
---

(1) Orhan Pamuk, *The Naïve and the Sentimental Novelist* (London: Faber and Faber, 2010), p. 38.

النواظم أحياناً، لكن سعياً حثيثاً قد بُذلَ لتجاوز ذلك أو التخفيف منه بالتذكير المستمر بأوجه التشابه ونقاط التقاطع بين الأعمال والأشخاص على ما بينهم من اختلافات، والمأمول في نهاية المطاف هو أن يجد القارئ في هذه الرحلة العبر ثقافية المرهقة والمحزنة أحياناً كثيرة ما يبرر السير فيها لأن المردود، إذا تحقق، ليس أقل من رؤية الطاقات الذهنية والتخيلية البشرية وهي تبدع على الرغم من عوائق الخوف والقلق من الهيمنة.

القسم الأول

مواجهات السلطة في الثقافة العربية



الفصل الأول

مواجهات السلطة في الموروث

أ. مواجهات الشعر

في الثقافة العربية، كما في كل الثقافات تقريباً، هناك مواجهة متصلة وشديدة التوتر أحياناً بين صاحب الكلمة ومراكز القوة، أو بين المبدع، كاتباً كان أم شاعراً أم فناناً أم مثقفاً أم عالماً، وصاحب السلطة، سياسية كانت أم دينية أم اجتماعية أم اقتصادية. عرفت الثقافة العربية ذلك قبل الإسلام وبعده، وفي تاريخ الأدب العربي نماذج لا تحصى من تلك المواجهات المختلفة نوعاً ودرجة. والمواجهة قد تعني التوتر الخفيف أو الخلاف العنيف أو العنف المنتهي بالبطش، مثلما تعني المطالب المتواصلة وصراع الطرفين على التأثير. وهذه كلها تتأثر بالعصر كما بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، مثلما تتأثر أيضاً بوضع الثقافة نفسها ارتفاعاً وهبوطاً، عمقاً وضحالة، انتشاراً وضموراً وفي حالات الاضمحلال والأفول.

الوقوف على تلك المواجهات كثيراً ما يعني الوقوف على لحظات من المعاناة الإنسانية ومن لمعان السطوة السياسية أو الاجتماعية وتربصها وشدة فتكها، كما أن ذلك الوقوف كثيراً ما ينتهي إلى اكتشاف لحظات من التوهج الإبداعي الناتج عن استثارة مكامن الخيال والرؤية والقدرة على تشكيل اللغة وخلق الصور. واكتشاف ذلك أو استجلاؤه هو بطبيعة الحال مهمة للدارس سواء كان معنياً بالثقافة ككل أم بالأدب والفن بشكل خاص. وسيجدُ ذلك الدارس أنه، حين ينظر في الشعر العربي سواء قبل الإسلام أم في صدره، أمام حشد من تلك المواقف

بدءاً بامرئ القيس ومروراً بالكثير من شعراء تلك الفترة. وكما تشير حالة أول الشعراء العرب الكبار، بحسب ما تواتر واستقرَّ عليه الرأي، أي امرئ القيس، فإن الحالة ليست محصورة في مواجهة قوي وضعيف وإنما هي مواجهة بين أقوياء ليس بالمعنى الثقافي أو الأدبي أو حتى الاجتماعي للقوة والتأثير فحسب وإنما بالمعنى السياسي أيضاً. امرؤ القيس كان يسعى إلى الملك وكانت له سطوة حربية وسياسية، لكنه واجه قوى تفوقه واستطاعت النيل منه في نهاية الأمر. ومثله في ذلك مثل كثيرين: عمرو بن كلثوم الشاعر مع عمرو بن هند الملك؛ ثم عمرو بن هند الملك في مواجهة طرفة بن العبد الشاعر؛ قتل عمرو بن هند طرفة وقتل عمرو بن كلثوم عمرو بن هند، شاعران من كبار شعراء عصر ما قبل الإسلام وبينهما ملك من كبار ملوك العرب وبين أولئك يقف الشعر والسياسة سلطة نافذة وتحدٌّ على الزعامة وحدوداً تُراعى حيناً ولا يُعبأ بها أحياناً.

يضاف إلى ذلك أنه كان على الشاعر في كثير من الأحيان مواجهة الضغوط الاجتماعية التي تطالبه بالانصياع لمطالب المجتمع وقوانينه فيواجهها الشاعر بالرفض والتمرد فتخرج من تلك المواجهة أعمال شعرية هامة شكّلت عنصراً رئيساً وأساسياً في الشعر العربي، كما هو حال شاعر كطرفة مع قبيلته، وعنترة مع أهله وعشيرته، وكما هو الحال مع الشعراء الصعاليك. فإذا قال طرفة: «إلى أن تحامتني العشيرة كلها/ وأفردت إفراد البعير المعبد»، أجابه الشنفرى معبِّراً عن واحدة من أقوى حالات الاحتجاج الاجتماعي، ومعلناً انحيازه للوحوش أهلاً بدلاً من أهله:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم ... فإني إلى قوم سواكم لأميلُ
فقد حمت الحاجات والليل مقمر ... وشدت لطيات مطي وأرحلُ
وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى ... وفيها لمن خاف القلى متعزلُ
لعمرك ما بالأرض ضيق على امرئ ... سرى راغباً أو راهباً وهو يعقلُ
ولي دونكم أهلون سيد عملس ... وأرقط زهلول وعرفاء جيألُ
هم الأهل لا مستودع السر ذائع ... لديهم ولا الجاني بما جر يخذلُ

فيما يلي سنجدُ أن تلك المواجهات مرّت بانعطافة هامة تشكل مفصلاً رئيساً

في تطور الحياة الثقافية العربية. فمن فترة ما قبل الإسلام إلى الفترة الإسلامية، التي تعني هنا صدر الإسلام تحديداً، شهدت الثقافة العربية نوعين مختلفين من المواجهات الشعرية مع السلطة بأنواعها، والقصد هنا هو الوقوف على نماذج من تلك وليس استقصاء الحالات أو حتى تحليلها تحليلاً كاملاً، فتوجه التحليل يستلزم ذلك الوقوف بوصفه مقدمة تاريخية ولكنه لا يستلزم الإطالة والتوسع.

1. ما قبل الإسلام

النابغة والملك

في الفترة الأولى من حياة الثقافة العربية، الفترة التي تُعرف بما قبل الإسلام، كان لا بدَّ للثقافة والسلطة أن يتواجها وأن ينتج الكثير من التوتر عن تلك المواجهة، التوتر الذي انعكس على الشعر وهو الشكل الثقافي والأدبي الرئيس في تلك الفترة. ولأن ثلاثة من النماذج الشعرية المختارة هنا لإيضاح نوعَي المواجهة المشار إليها هي لشعراء مخضرمين شهدوا الإسلام وما قبله، فإن إقامة حاجز تاريخي فاصل بمعنى قطعي في تلك الحالات بين فترتَي ما قبل الإسلام وما بعده غير ممكن. لكن إذا كان الحسم أو القطع ما بين الفترتَين غير ممكن في تلك الحالات، فإنه يظل ممكناً بل ضرورياً في حالة واحدة. تلك الحالة تعيننا على معرفة طبيعة المواجهة في الفترة التي سبقت ظهور الإسلام لنقيسها على ما تلاه، لأنها تقدِّم نموذجاً ما قبل إسلامي صرف. ومع أن النماذج الثلاثة الباقية تحمل الكثير مما ساد في تلك الفترة السابقة للإسلام فإن حضورها هنا يساعد على رؤية بعض وجوه التحول وإن بلقطات سريعة تحتاج دون شكّ إلى مزيد من التأمل والتحليل.

النموذج الأول القادم مما قبل الإسلام يمثله النابغة الذبياني. فإحدى المواجهات الكثيرة التي امتزج فيها الاجتماعي بالسياسي كان النابغة أحد طرفَيها وفي الطرف الآخر النعمان بن المنذر، ملك الحيرة في القرن السادس الميلادي. عرف النابغة باعتذارياته، أو قصائده التي يعتذر فيها إلى النعمان لما نشأ من توتر

نتيجة لذهاب النابغة إلى الغساسنة وهم منافسو المناذرة السياسيين[1]. لقد اضطر النابغة إلى الذهاب إلى الغساسنة لأن قومه ذبيان دخلوا في حرب معهم وخسروا الحرب فكان ضرورياً أن يذهب الشاعر لدعم قومه بعد الهزيمة بإنهاء حالة الحرب وإنقاذ الأسرى. ولكي يحقق النابغة هدفه كان محتاجاً إلى مدح ملوك الغساسنة، الأمر الذي أوغر صدر ممدوحه الأسبق النعمان بن المنذر.

أدّى هذا الوضع، أي وقوع الشاعر بين فكَّي كماشة سياسية، إلى عدد من القصائد الرائعة والتي خلّدها الرواة وإن زادوا عليها وشوَّهوها أحياناً لأسباب مختلفة. من تلك القصائد القصيدة التي مطلعها:

عفا ذو حساً من فرتنى، فالفوارع،
فجنبا أريك، فالتلاع الدوافعُ

كما أن منها معلقته الشهيرة التي مطلعها:

يا دار مية بالعلياء، فالسند، أقوت، وطال عليها سالف الأبدِ

هاتان القصيدتان تقف إلى جانبهما قصيدة ثالثة، يقول أول أبيات تلك القصيدة: «أتاني أبيت اللعن أنك لمتني/ وتلك التي أهتم منها وأنصبُ». فيما عدا هذه القصيدة الأخيرة تسير القصائد الاعتذارية الأخرى، بحسب ما هو متداول منها، بحسب عمود الشعر العربي القديم بتسلسله المعهود في البدء بالأطلال أو وصف الديار والتي تتضمن تأسياً على الحبيب الراحل إلى آخر تسلسل العمود لتصل إلى الموضوع الرئيس وهو الاعتذار[2].

لقد قيل عن النابغة أنه «أشعر الناس إذا رهب»، وهذه العبارة التي تنسب إلى

---

(1) هناك رواية أخرى تردُّ التوتر إلى أن النابغة تغزّل بزوجة النعمان، المتجردة، وهي رواية يرى بعض الباحثين أنها موضوعة. انظر شوقي ضيف **في الشعر الجاهلي** من سلسلة «تاريخ الأدب العربي» (ط 4، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص 277). القصيدة التي تتضمن الغزل هي التي مطلعها «أمن آل مية رائح أو مغتد/ عجلان ذا زاد وغير مزودِ» والتي تتضمن البيت الشهير: «سقط النصيف ولم ترد إسقاطه/ فتناولته واتقتنا باليدِ».

(2) ربما يكون مطلع القصيدة الطللي التقليدي قد فُقِدَ، فهي تدخل في الموضوع مباشرة وهو غير معتاد في قصيدة يخاطب فيها الشاعر ملكاً.

الشاعر الحطيئة تحمل دون شكّ دلالة بالغة إذ تومئ بشكل مباشر إلى شاعرية النابغة تحت ظروف من الرهبة أدّت به إلى الاعتذار. في تلك القصائد أبيات سارت مسار الأمثال ولكن طرحها في سياق موضوعنا هنا سيمنحها دلالة خاصة تختلف عن الحكمة التي كثيراً ما تكون مبرّر الاستشهاد بها. من تلك الأبيات قول النابغة:

ولست بمستبق أخاً لا تلمه
على شعث، أي الرجال المهذبُ؟

هنا نظرة نافذة للعلاقات الإنسانية وحاجة الإنسان إلى التسامح للاحتفاظ بالأخوة والأصدقاء، فليس هناك من لا يرتكب خطأ يلام عليه، أي ليس بإمكان المرء أن يتخلى عن الآخرين لما قد يكونون عليه من شعث أو خطأ في السلوك. لكن سياق البيت في قصيدة النابغة يحيل على موقف اعتذاري يذكّر فيه الشاعر مخاطَبَه النعمان بن المنذر إذ يعتذر إليه عمّا اتُّهم به نتيجة لوشاية واشٍ، كما يقول الشاعر:

لئن كنت قد بلغت عني خيانة، لمبلغك الواشي أغش وأكذبُ

القصيدة بمجملها تتراوح بين حكمة اعتذارية، مثل قوله «ولست بمستبقٍ أخاً»، وتعبير عن الألم بل المصيبة التي حدثت نتيجة لما تلقّاه الشاعر من تهديد الملك ووعيده:

أتاني أبيت اللعن أنك لمتني، وتلك التي أهتم منها وأنصبُ
فبت كأن العائدات فرشنني هراساً، به يعلى فراشي ويقشبُ

بين قطبَي لوم الذات وتقريعها والتخضُّع للملك من ناحية، وبين اتّخاذ موقف الحكيم الناصح في «ولست بمستبقٍ أخاً» تسير الأبيات معبِّرة عن مراوحة نفسية صعبة يحاول فيها الشاعر أن يحصل على عفو الملك لكن دون أن يسلب نفسه مكانتها وينتهي ذليلاً. فهو في تقريع الذات وإبداء الخوف ضعيف ذليل، لا شكّ في ذلك، لكنه إذ ينصح يعتلي مرتبة أعلى، المرتبة التي يعزّزها في النص قوله في البيت الثالث:

حلفتُ، فلم أترك لنفسك ريبة، وليس وراء الله للمرء مذهبُ

كأنه يقول للملك ماذا تريد مني غير هذا الحلف وماذا تريد وقد ذكّرتك بأن الإنسان في حاجة إلى تقديم التنازلات للاحتفاظ بإخوانه وأصدقائه؟ ويؤكد النابغة أن علاقته بالغساسنة التي أغضبت النعمان ليست علاقة خادم بمخدوم وإنما هي علاقة أخوة، فهم بنو عمه:

ملوك وإخوان، إذا ما أتيتهم، أحكم في أموالهم، وأقربُ

كأنه يقول لا تنسَ أن لي منبتاً رفيعاً لا يقل عن منبتك. ثم لا يكتفي بذلك بل إنه يتّخذ من موقعه الرفيع بوصفه أخاً للملوك منبراً لمعاتبة النعمان:

كفعلك في قوم أراك اصطنعتهم، فلم ترَهم، في شكر ذلك، أذنبوا

وتتواصل المراوحة لينتقل الشاعر من منبره الرفيع إلى التخضُّع وطلب العفو:

فلا تتركني بالوعيد، كأنني إلى الناس مطلي به القار، أجرَبُ

ليكثّف، والأبيات تصل ختامها، من مدح الملك صاعداً به الحدّ الأعلى:

ألم ترَ أن الله أعطاك سورة، ترى كل ملك، دونها، يتذبذبُ

فإنك شمس والملوك كواكب، إذا طلعت لم يبدُ منهن كوكبُ

هذه المراوحة تكاد تصل إلى درجة البنية الثابتة في اعتذاريات النابغة، لولا بعض الاختلاف الذي ربما نتج عمّا يعتري الروايات من اختلاف ومن أخطاء في ترتيب الأبيات (فالقصيدة السابقة، مثلاً، لا تبدو متسقة في ترتيب الأبيات فضلاً عما يوحي به مطلعها من نقص أو حذف).

في القصيدة التي مطلعها: «عفى ذو حساً من فرتنى، فالفوارع. . .» يبرز جانبا المراوحة أو التوتر الذي ينتج عنها ولكن بكثافة أكبر. فبعد المقدمة التقليدية يصل النابغة إلى مواجهة السلطة ووعيدها:

وعيد أبي قابوس، في غير كنهه، أتاني، ودوني راكش، فالضواجعُ

فبتّ كأني ساورتني ضئيلة من الرقش، في أنيابها السم ناقعُ

التشبيه بمن لدغته أفعى ناقعة السم يمهد إلى التعبير المباشر عن الرهبة عند سماع الوعيد:

أتاني، أبيت اللعن، أنك لمتني، وتلك التي تستك منها المسامعُ

إلى أن يقول في بيت شهير مواصلاً خطاب الخضوع:

فإنك كالليل الذي هو مدركي، وإن خلت أن المنتأى عنك واسعُ
خطاطيف حجن في جبالٍ متينةٍ، تمد بها أيدٍ إليك نوازعُ

ليتلو ذلك بيت يمتزج فيه خطاب الخضوع بخطاب المساءلة ورفض الذل، فهو يصف نفسه بالعبد من ناحية بينما هو يستغرب كيف يكون التوعد من نصيب عبد لم يخن ويترك عبداً آخر خائناً:

أتوعد عبداً لم يخنك أمانة، وتترك عبداً ظالماً، وهو ضالعُ؟

ويتواصل الاحتجاج في مكان آخر من القصيدة، وعلى الرغم من الخضوع، حيث يشبِّه نفسه ببعير يعالج من الجرب في حين أن الجرب لم يمسه هو وإنما مسَّ بعيراً آخر:

لكلفتني ذنب امرئ، وتركته، كذي العر يكوى غيره، وهو راتعُ

إننا أمام امتزاج عجيب للخضوع والتعالي من شاعر يرى نفسه ذا محتد كريم وقيمة رفيعة ولكنه مضطر للتنازل أمام ملك ذي سطوة ونفوذ. السطوة والنفوذ يفرضان على الشاعر تقديم التنازلات، وقيم الحياة القبلية تستدعي الاحتفاظ بالقيمة الذاتية والمكانة. ولا شكّ أن حاجة الشاعر إلى ذي القوة وخوفه منه في الوقت نفسه هما اللذان يحدّان من كبرياء الشاعر التي ترفض الغياب الكامل. فالشاعر، على عكس ما يرى شوقي ضيف في تحليله لاعتذاريات النابغة، يقوم فعلاً بإذلال نفسه، فما بعد وصف الإنسان نفسه بالعبد أكثر إذلالاً[1]. لكنه دون شكّ يحتفظ بمسافة تسمح له بالمساءلة والعتب بل الاحتجاج. ويبدو أن هذه المراوحة وما يعتريها من توتر هي ما سيرثه المتنبي في مواقفه من ممدوحيه لا

(1) من الصعب وصف تحليل شوقي ضيف لموقف النابغة بغير المتأرجح بل المتناقض. يقول: «وحقاً إنه يبالغ في مديحه واعتذاره، ولكنها مبالغة لا تنتهي إلى ذلة نفس...» (**الشعر الجاهلي**، سبق ذكره، ص 281)، ثم يعود مشيراً إلى سعي الشاعر للتلطف مع النعمان ليقول: «وقد يؤديه ذلك إلى غير قليل من التذلل والاسترحام... وهو حسن تأت لا صغار ولا مهانة...» (نفسه، ص 286).

سيما سيف الدولة وكافور الإخشيدي حيث تصعد الاعتذاريات والمدائح والتوتر النفسي إلى ذرى غير مسبوقة في الشعر العربي. لكن ما سيرثه المتنبي سيحمل أثر الانعطافة الثقافية التي تركها الإسلام على العلاقة بين الشاعر والسلطة.

قبل الانتقال إلى الانعطافة المشار إليها ينبغي التوقف عند المسألة التي يرى شوقي ضيف أنها ينبغي أن تحسم وهي المتعلقة بقصيدة «المتجردة» (سقط النصيف) والتي تنسب إلى النابغة. تلك قصيدة لا تكتفي بالغزل العفيف وإنما تتجاوز ذلك إلى الفحش. ومع أن النابغة يمكن أن يكون ظُلِمَ بنسبة تلك القصيدة إليه، فإن الوجه الآخر للمسألة يستدعي عدم إهمال النص، فهو أشهر من أن يتجاهل ببساطة. المسألة تتجاوز التحقيق التاريخي أو صدقية الرواية ودقّة الإسناد، إلى البُعد الثقافي للمواجهة بين الشعر والسلطة. فسواء كان من نظمَ القصيدة النابغة نفسه أم المنخّل اليشكري، كما تقول إحدى الروايات، أم غيرهما، فإنها تظل قصيدة نابتة في رحم الثقافة العربية وبغض النظر عن أبيها الحقيقي. هذه حقيقة لا مراء فيها، وشأن القصيدة في ذلك شأن الكثير من القصائد سواء ما ثبت انتحاله، والانتحال ظاهرة شهيرة في شعر ما قبل الإسلام، كما هو معروف، أو لم يثبت. في كل الحالات كان على النابغة أن يثبت براءته من نصٍّ اتُّهم به قد يكون ألَّفه في لحظة من اللحظات وقد يكون بريئاً منه (ورأي شوقي ضيف في هذه المسألة مهم). فالنابغة معني بتُهمة قاسية تختلف عن ذهابه للغساسنة ومدحه إياهم حين قال معتذراً من النعمان:

ما قلت من سيء مما أتيت به،	إذاً فلا رفعت سوطي إلي يدي
إلا مقالة أقوام شقيت بها	كانت مقالتهم قرعاً على الكبدِ

أو كقوله في القصيدة الأخرى:

أتاك امرؤ مستبطن لي بغضة	له من عدو، مثل ذلك شافعُ
أتاك بقول هلهل النسج، كاذب،	ولم يأتِ بالحق الذي هو ناصعُ

كان لا بدَّ للنابغة أن يتبرّأ من القصيدة سواء كان صاحبها أم لا مثل تخلي الرجل عن ابن أو ابنة غير شرعيَّين. وكما سنرى فإن التبرُّؤ من قصيدة تشوِّه سمعة الشاعر تتكرر لدى آخرين، منهم كعب بن زهير الذي جاء مسلماً ومعتذراً.

2. المنعطف الإسلامي

كعب بن زهير: رهبة النبوة

جاء كعب بن زهير إلى رسول الله محمد (ﷺ) معبِّراً عن اعتذاره عمّا نسب إليه من هجاء لرسول الله وذلك بأن ألقى بين يديه قصيدته الشهيرة التي مطلعها «بانت سعاد فقلبي اليوم متبولُ». وسيتضح موقف النابغة الذبياني في اعتذارياته بالمقارنة باعتذار كعب من رسول الله في قصيدته التي عرفت بالبردة إشارة إلى بردة رسول الله (ﷺ) التي خلعها على كعب بعد سماع القصيدة. تتضمن القصيدة اعتذاراً ومديحاً لرسول الله ولصحابته ولقريش كلها إلى جانب الخوف من نتائج ما نُقلَ عن الشاعر. لكنَّ كعباً لا يصف نفسه بالعبودية مثلما فعل النابغة، مع أنه ارتكب خطيئة كبرى بهجاء الرسول (ﷺ) والاستهزاء ببجير، أخي كعب، الذي كان قد دخلَ الإسلام. فالقصيدة التي يذهب ثلثاها في الغزل بسعاد ووصف الناقة لا تترك مساحة كبيرة أصلاً للاعتذار وحين يأتي الاعتذار فإنه يأتي خفيفاً بالمقارنة باعتذاريات النابغة. يقول كعب في ذلك الجزء الاعتذاري من قصيدته المعروفة:

نبئت أن رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مأمولُ
مهلاً هداك الذي أعطاك نافلة الـ قرآن فيها مواعيظ وتفصيلُ
لا تأخذني بأقوال الوشاة ولم أذنب ولو كثرت عني الأقاويلُ

لينتقل بعد ذلك لوصف خوفه من الرسول فيقارن نفسه بالفيل ثم بمن يقبل على أسد جائع، إلى أن يصل قرب الختام إلى مديح آخر:

إن الرسول لنور يستضاء به مهند من سيوف الله مسلولُ
في عصبة من قريش قال قائلهم ببطن مكة لما أسلموا زولوا
زالوا فما زال أنكاس ولا كشف عند اللقاء ولا ميل معازيلُ

ينكر كعب ذنبه مع أنه كان معروفاً لدى الرسول (ﷺ) ومن حوله، حتى إن أحد الأنصار قام ليقتله بعد أن طلب العفو من رسول الله وعفا عنه الرسول، بل إنه (ﷺ) خلع عليه بردته في القصة الشهيرة. أما ذنب كعب فقد تمثَّل في أبيات

انتشرت يلوم فيها أخاه على دخول الإسلام ويعرِّض فيها بالنبي (ﷺ)، حين وصفه بالمأمون، وقيل أنه قصد أبا بكر رضي الله عنه. يقول كعب في تلك الأبيات:

ألا أبلغا عني بجيراً رسالة ... فهل لك فيما قلت -ويحك- هل لكا
شربت مع المأمون كأساً روية ... فأنهلك المأمون منها وعلكا
وخالفت أسباب الهدى وتبعته ... على أي شيء -ويب غيرك- دلكا
على خلق لم تلف أماً ولا أباً ... عليه ولم تدرك عليه أخاً لكا

يقال أن الرسول (ﷺ) قال حين ذكرت له الأبيات إنه هو -أي رسول الله- المقصود بالمأمون. من هنا ينشأ السؤال حول قدرة كعب على إنكار ما قال أمام سطوة الإسلام وخوفه الذي جعله يأتي مذعناً لتلك السطوة. أليس ذلك ناشئاً عن أن ما قاله أبيات لم تدوَّن ويمكن من ثم إنكارها؟ الثقافة الشفاهية تساعد على ذلك وتجعل الإفلات من عين الرقيب أسهل مما لو كان الكلام مكتوباً وموثَّقاً.

لكن كعباً، من ناحية أخرى، لم يأتِ تائباً مسلماً إلا بعد حين من نظم الأبيات المشار إليها، أي بعد أن استقرَّ لديه أن الأبيات قد نسيت أو ضعف تأثيرها. وكان الإسلام في تلك الأثناء قد انتشر وقوي بين الناس وتمكّن رسول الله (ﷺ) والمسلمون معه من القضاء على كثير من شعراء المشركين الذين آذوا الرسول والمسلمين فاستحثّه أخوه على المجيء والدخول في الدين الجديد وطلب العفو. فالأبيات نُسيت، أو هكذا ظنَّ الشاعر، والإسلام صار بحيث يستحيل الإفلات من قبضته. كل هذا جعل كعباً في وضع يشبه وضع النابغة حين قال للنعمان: «فإنك كالليل الذي هو مدركي/ وإن خلت أن المنتأى عنك واسعُ». إنه الإبداع تحت مظلة الرقيب وعينه الساهرة وإن اختلف الرقباء أهمية وخلقاً. أما السعي للإفلات من تلك القبضة فتقتضي أساليباً أو تكتيكاً يتغير بعضه ويتشابه بعضه الآخر. فكما أنكر كعب بن زهير إساءته أنكر النابغة أنه فعل شيئاً يؤاخذ عليه، على ما بين الشاعرَين من اختلاف في نوع الإساءة أو الجرم، فكعب هاجم رسول الله والدين الجديد، في حين أن النابغة لم يزِد على أن سعى لإنقاذ قومه من الأسر وإيقاف الأذى عنهم.

غير أن للمسألة وجهاً آخر من المهم أن نأخذه بالحسبان. من الروايات

المتضاربة حول غضب النعمان من النابغة أن الشاعر نظمَ قصيدة في المتجردة زوجة النعمان، وهي رواية أنكرها النابغة مثلما أنكر كعب بن زهير أبياته في هجاء رسول الله (ﷺ). غير أن ما اتُّهم به النابغة يختلف من حيث هو تعدٍّ على المحارم وانتهاك للشرف الذي يقدّسه العرب، ويشبهه في ذلك ما حصل لشاعر مخضرم آخر لكنه كان هذه المرة أحد صحابة رسول الله (ﷺ) وهو حسان بن ثابت.

حسان بن ثابت: خوض الشعراء

اتُّهم حسان بالخوض فيما عُرف بحديث الإفك الذي مسَّ أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)، وكان بحسب الروايات المتداولة أحد ثلاثة خاضوا في الحديث على نحو استدعى تأنيبهم وقيل أن الرسول عليه الصلاة والسلام أقام عليهم حدَّ القذف. غير أن حسان أراد تبرئة ساحته بأبيات منها تلك التي يشير فيها إلى السيدة عائشة (رضي الله عنها):

حصان رزان ما تزن بريبة ... وتصبح غرثى من لحوم الغوافلِ

فإن كان ما قد قيل عني قلته ... فلا رفعت سوطي إلى أناملي

وما يلفت الانتباه هنا تطابُق الشطر الثاني من البيت الثاني مع الشطر الثاني من البيت الأول للنابغة: «فلا رفعت سوطي إلى أناملي» مع «فلا رفعت سوطي إلى يدي»، فهل ذلك من قبيل الصدفة أو وقع الحافر على الحافر كما كان النقّاد العرب القدامى يقولون في تفسير التشابُه؟ غير أن الواضح، إذا صحّت نسبة الأبيات وما يتصل بها من مناسبات، أننا إزاء مسعى متشابه لإبعاد التهمة التي تمسُّ الشرف في حالة النابغة، والشرف والدين في حالة حسان.

غير أن حالة حسان بشكل خاص تستدعي الإشارة إلى المتغيرات التي طرأت على الثقافة العربية بدخول الإسلام، وهذا بالطبع ما يتضح أيضاً في حالة كعب بن زهير، لكنه في حالة حسان أوضح. ما أشير إليه يتمثل في تغير لغة الخطاب الاعتذاري أو التبريري نتيجة ربما لتَغير طبيعة السلطة. صحيح أن السلطة تظل سلطة سياسية وواسعة التأثير، إلا أن طبيعة السلطة نفسها تنتقل هنا من القبلي الوثني إلى المجتمعي الإسلامي الموحد بسعيه لتجاوز وحدة القبيلة وتعميق

روحانية متعالية. ويلفت النظر في هذا السياق وصف عائشة بالحصانة والرزانة وعدم الخوض في أعراض الناس وهذه من القيم التي أتى بها الإسلام وهي وإن لم تكن جديدة في مجموعها وفي جوهرها على العرب قبل الإسلام فإن الجديد هو البُعد الروحي الذي حملته في الإسلام وكذلك منحها أهمية كبرى وربط مخالفتها بعقوبات تكسبها بُعداً قانونياً أو دستورياً في المجتمع الجديد.

تلك القيم تستمر أيضاً على المستوى السياسي. فبالنسبة إلى كعب بن زهير تحديداً، يبدو الرسول استمراراً لرئيس القبيلة في المجمل، لكن الشاعر يعي أن محمداً هو في نهاية الأمر نبي يحمل رسالة لم يعتد عليها فيمن كان يمدحهم. وينسحب هذا على حسان الذي قضى في فترة ما قبل الإسلام عمراً موازياً للذي قضاه في الفترة الإسلامية أو بعد دخول الإسلام. لكن استجابة حسان مختلفة كما هو معروف، فقد أسلم وحسن إسلامه وصار منافحاً عن رسول الله والمسلمين والدين الجديد ككل. أما في حالة كعب فإن النص الشعري يتغير ليستجيب لطبيعة التغير الثقافي. فالرسول «نور يستضاء به»، ومع أنه يظل سيفاً أو قوة صارمة، مثلما كان زعماء الفترة السابقة من رؤساء قبائل وملوك، فإنه سيف مقدس: «مهند من سيوف الله مسلولُ». هذا كلام لم يكن يمكن قوله لأحد قبل رسول الله (ﷺ). كما أن ثمة كتاباً فيه مواعِظ وتفصيل لم يكن أي من زعماء العرب السابقين يعرف مثله.

مع الدين الجديد ولدت زعامة من نوع جديد، هي الزعامة الدينية الروحية متآزرة مع الزعامة السياسية، والشعراء الآن أمام نبي ثم خلفاء تختلف سلطتهم وطريقة ممارستهم لها. لغة الشعر بأكملها، وليس لغة الاعتذار وحدها، كانت مطالَبة بالتغير نتيجة لولادة ذلك النظام الجديد بما يتضمن من قيم جديدة لا سيما على المستوى الأخلاقي والسلوكي. لكن النظام الجديد وعلى رأسه نبي الإسلام (ﷺ) كان واعياً تماماً بضرورات التأقلم مع مرحلة الانتقال فكان من الطبيعي أن يتقبّل النبي نظام القصيدة العربية التقليدي بمطالعه الغزلية وتعريجاته على الديار والرحلة والراحلة وما إلى ذلك. كان ضرورياً الرفق في فرض النظام الجديد بل حتى التغاضي عن الماضي والصفح عن الإساءات السابقة. وفي هذا السياق

تسترعي الانتباه حالة شاعر كان أكثر تمرداً من غيره على قيم الدين الجديد وأنظمته.

الحطيئة: سلطة العدالة

كان الحطيئة شاعراً مخضرماً آخر، لكن قيم القبلية السابقة للإسلام، من ناحية، وسلوكه الذي اعتاده من قبل، من ناحية أخرى، كل ذلك ظلَّ راسخاً في شخصيته وكيفية تعامله مع الناس وما نظم من قصائد. ظلَّ الحطيئة هجّاءً يعبِّر عن كراهية للمجتمع ويعتاش من ذلك الهجاء وتلك الكراهية، فقد كان الناس يشترون سمعتهم وأعراضهم بعدم التقصير في إعطائه ما يريد من مال. غير أن سلطة الحطيئة المتأتّية من سلاطة لسانه التي تغذّيها موهبة شعرية كبيرة اصطدمت في نهاية الأمر مع سلطة الدولة الإسلامية الناشئة. ففي عهد عمر بن الخطاب (ﷺ) كان الحطيئة لا يزال يهجو ويمدح، وهجاؤه أكثر من مديحه، فكانت من ذلك حادثة الزبرقان بن بدر وهو من وجهاء القوم حين هجاه الحطيئة فاشتكى إلى عمر بن الخطاب الذي حقّق في الأمر حتى تبيّن له أن الحطيئة جدير بالعقاب فكانت تلك الحادثة إيذاناً بولادة مؤسسة رقابية تتعامل مع النِّتاج الثقافي الإبداعي على نحو مختلف عما كانت عليه الحال من قبل. فقد أمرَ عمر بسجن الحطيئة، وكانت السجون آنذاك عبارة عن آبار ينزل فيها السجين[1]، والبئر هي ما يشير إليه الشاعر بـ«قعر مظلمة» في الأبيات المشهورة التي استعطف فيها عمر ليطلق سراحه:

ماذا تقول لأفراخ بذي مرخ	حمر الحواصل لا ماء ولا شجرُ
ألقيت كاسبهم في قعر مظلمة	فاغفر عليك سلام الله يا عمرُ
أنت الأمين الذي من بعد صاحبه	ألقت إليك مقاليد النهى البشرُ
لم يؤثروك بها إذ قدموك لها	لكن لأنفسهم كانت بك الخيرُ

---

(1) يقال إن أول السجون في الإسلام بُنيت في عهد علي بن أبي طالب (ﷺ)، لكن أبيات الحطيئة تشير إلى غير ذلك.

إلى جانب العقاب أحدث عمر بن الخطاب نقلة أخرى في مواجهة السلطة السياسية مع الأدب والثقافة. يقال إنه حين أمعن الحطيئة في الهجاء اشترى عمر منه أعراض الناس، وكانت تلك خطوة غير مسبوقة في تاريخ الثقافة العربية. الملوك والزعماء السابقون كانوا معنيين بأنفسهم سواء في درء الهجاء أو استدرار المديح وتوظيف ذلك لمصالح سياسية أو شخصية، لكن ما فعله عمر كان عملاً اجتماعياً وأخلاقياً يسعى إلى الصالح العام والذي لم يكن ليتحقق لولا أن المجتمع الذي دعا إليه الإسلام كان مجتمعاً مؤسَّساً على قيم تتجاوز الأبعاد القبلية والفردية السابقة، فالمشتري هنا هو بيت مال المسلمين وليس شخصاً والمستفيد هو أيضاً المسلمون ككل، والمسلمون ليسوا قريشاً أو قبيلة بعينها أو حتى العرب وإنما كل من دخلَ في الإسلام من الناس. بشراء عمر لأعراض المسلمين مارست المؤسسة، وإن بشكلها الأولي، سلطتها على الثقافة على النحو الذي يخدم التوجهات الجديدة لدين جديد ومنظومة من القيم والمبادئ المستجدّة على المجتمع العربي وفي الجزيرة العربية بشكل خاص. وكما لاحظنا في حالة حسان وكعب، فإن لغة الخطاب تتغير هنا عما كانت عليه قبل الإسلام، فوصف عمر بالأمين وأنه من اختاره الناس لما له من عقل وما توسموا فيه من خير جعلهم يؤثرونه على أنفسهم بالخلافة بعد صاحبه محمد (ﷺ)، كل ذلك هو مما لم يعهده العرب في فترات سابقة كان الكرم أو الحزم أو العظمة هي القيم التي يتفق الجميع على أنها مناط الرفعة والسؤدد.

ب. مواجهات الكتابة

مدخل

دخلت الثقافة العربية عصر الكتابة بعد أن دخلها الإسلام، فكان التدوين في القرن الثاني الهجري نقلة كبرى في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تبعتها متغيرات كثيرة منها ما اتّصل بالمواجهة السياسية بين الأدباء والسلطة بأنواعها التي سبقت الإشارة إليها والتي كانت السلطة السياسية بطبيعة الحال في المقدمة بينها. وكان أهم ما جاءت الكتابة مؤشراً عليه ودالاً على تأثيره هو الاتصال بالثقافات الأخرى

والإفادة من أساليب الكتابة والتعبير المتداولة في تلك الثقافات الأخرى. تعلَّمَ الكتّاب، بتعبير آخر، أساليب ليست مما تتسم به الثقافة الشفاهية في المناورة والمداورة والكتابة بين الأسطر. غير أن الكتابة ظلت مع ذلك حبيسة وجه من أوجه التقييد لم تعرفه الثقافة الشفاهية، وهو سرعة الذيوع وسهولة الانتشار عبر الذاكرة والرواية. كان عيب الكتابة الأكبر هو محدودية انتشارها نتيجة لاعتمادها على عنصرَين: الأول هو النسخ أو الاستنساخ، وهو ما لم يكن يقدر عليه إلا القادرون والمتنفِّذون، والثاني انتشار الأمية حيث لم يكن الكل أو حتى العدد الأكبر من الناس قادراً على القراءة. وحتى حين كان الناس يقرؤون كانت قراءتهم تكاد تنحصر في القرآن الكريم والأذكار وما إليها. أما كتب الثقافة والعلم فكان تداولها محدوداً. ولم تكن الثقافة العربية بدعاً في ذلك، فقد ظلت أوروبا في حال مشابه حتى ما يعرف بعصر التنوير في القرن الثامن عشر، وحين جاء التغيير جاء بطيئاً جداً.

عامل آخر ترافق مع تطور الكتابة هو انتقال الدولة العربية الإسلامية إلى أطوار مغايرة تماماً لما كان عليه الحال في صدر الإسلام، فتطور دواوين الدولة وأنظمتها ودخول العناصر الأجنبية ثم تشكُّل الدول غير العربية ضمن العالم الإسلامي وما أدّى إليه ذلك كله من اشتباك المصالح وكثرة الصراعات السياسية والاقتصادية والثقافية، كان لكل ذلك أثره الطبيعي والمباشر والعميق في الوقت نفسه على الإنتاج الثقافي على النحو الذي تفصله دراسات متوسعة وليس هذا مكان التفصيل فيه. بيد أن الإشارة إليه مهمة تمهيداً سريعاً للوقوف عند نصوص أربعة من مبدعي العصر الذي يعد أوجاً للحضارة العربية الإسلامية. وكون اثنين من أصحاب تلك النصوص من إثنيات غير عربية، أو من عُرفوا بالمولدين، هما ابن المقفع الفارسي الأصل والجاحظ ذو الأصول الأفريقية[1]، دال بحدِّ ذاته على التنوع المشار إليه. فقد استطاعت الإثنيات المختلفة أن تجدَ لها موقعاً ليس على الخارطة السياسية فحسب وإنما على الخارطة الثقافية أيضاً على النحو الذي لم يكن يحدث بالكثافة

(1) هناك من يرى أن الجاحظ من أصول عربية، وما أثبته هنا هو القول الأرجح لدي.

ذاتها من قبل. وكان متوقعاً من ثم أن تصطدم طموحات أولئك بالصراعات السياسية والدينية والاقتصادية ليسعى الكتّاب إلى التواؤم مع محيطهم سواء بطلب الرزق أو بطلب الحماية، مثلما سعى غيرهم من ذوي الأصول الإثنية العربية، كأبي حيان التوحيدي والمتنبي وغيرهما.

1. ابن المقفع: توظيف الترجمة

في القرن الثاني الهجري، الثامن الميلادي، أصدر عبد الله بن المقفع كتابه الشهير **كليلة ودمنة** الذي يعَدُّ من النماذج المبكرة في التأليف العربي المؤشكل بالرقابة من ناحية والرغبة من ناحية أخرى في اتخاذ موقف تجاه الأوضاع السياسية المحيطة. حمل الكتاب سمة الترجمة: يقول ابن المقفع إنه نقلَ الكتاب من الفارسية، لغته الأم، التي كان قد نُقل إليها من الهندية، ولكن شكوكاً قوية تنامت فيما بعد حول صحّة ذلك، ويرى الكثيرون الآن أن الكتاب وضعه ابن المقفع معتمداً فيه على ترجمة وإعادة صياغة ما وجد في مصادر مختلفة لكن بأسلوبه هو وبمضامين موجهة لتخدم آراء الكاتب وظروف عصره، وأن دعوى الترجمة المباشرة التي ذكرها الكاتب في تقديمه هي إحدى المناورات التي كان لا بدَّ لمؤلف مثله وفي مثل وضعه الثقافي والسياسي أن يسلكها درءاً للمخاطر المتوقعة. وحتى لو افترضنا أن ابن المقفع لم تكن له يد في تأليف الكتاب، فإن اختياره بما يحوي من دلالات هو بحدِّ ذاته دال قوي على موقف سياسي وثقافي. يضاف إلى ذلك أن للرجل أعمالاً أخرى يتضمن بعضها نصائح للحكام وتحليلاً لعلاقتهم بالرعية بما يشبه ما نجد في **كليلة ودمنة**. والأقرب على أية حال هو أن ابن المقفع وجد في الحكايات الهندية المترجمة إلى الفارسية كنزاً يمكن توظيفه إلى جانب آرائه الشخصية حول السياسة والاجتماع وما إليهما. وهنا تبرز الميزة الكبرى لكتاب **كليلة ودمنة** في أنه أتاح للكاتب قول الكثير إما على لسان الأشخاص أو ألسنة الحيوانات، فكان في ذلك درء للخطر المتوقع من رجل خاض في سياسة العصر وأدرك خطورة التدخل في تلك الأمور البالغة الحساسية.

عاش ابن المقفع ما بين عامي 724م و759م، واتّخذ أعداؤه من أصله

الفارسي ذريعة لاتهامه بالجاسوسية والزندقة، مع أن هناك من دافع عنه ونفى التُّهم التي نفاها هو بطبيعة الحال. المؤكد أنه كان واسع الثقافة متعدِّد المصادر بمعرفته لعدة لغات ليست العربية والفارسية إلا بعضها، وقد ترك عدداً من المؤلفات الهامة منها **الأدب الصغير والأدب الكبير** وغيرهما، مؤلفات ترفعه إلى صف المثقفين والمبدعين الكبار الذين ملئوا الثقافة العربية بالمعارف من خلال جسور التواصل التي بنوها مع ثقافات أخرى، فكان يصل الثقافة العربية بالثقافات المشرقية في حين كان آخرون يصلونها بالثقافة اليونانية. هذا على الرغم من أنه مات في عمر مبكِّر لم يتجاوز السادسة والثلاثين. لكنها ميتته التي تستوقف الانتباه، فهي ميتة مشهورة ومؤلمة، بل هي مفزعة وشديدة الإيلام، ففيها، إذا صحت الرواية، كل سمات الوحشية التي اتسمت بها الصراعات السياسية في تلك المرحلة من تطور الدولة العربية الإسلامية. ذلك أن ابن المقفع وقع ضحية خلاف بين الخليفة العباسي المنصور وعمٍّ له اسمه عبد الله كان ابن المقفع قد أسلم على يده، كما تقول إحدى الروايات، وانحاز ابن المقفع في ذلك الخلاف للعمّ بالقدر الذي جعل المنصور يرغب في الانتقام منه. وبالفعل فقد قتل ابن المقفع قتلة شنيعة قطعت أثناءها أطرافه وألقيت في النار وهو ينظر. أما اسمه «ابن المقفع» فيتصل بعنف آخر في حياة الرجل. يقال إن ذلك يعود إلى أن والده سمي بالمقفع، أي من اعوجّت يداه، وهو اعوجاج جاء نتيجة لما وقع على الأب من ضرب على يد الحجاج بن يوسف بعد اتهامه له بالخيانة فتقفعت أو تعققفت يداه. وقيل في ذلك سبب آخر، لكن الأرجح هو أننا إزاء حالة من العنف التي ورثها الكاتب الشاب وتركت في جوانحه أثراً يصعب نسيانه. كما أنه العنف الذي جعله أكثر وعياً بطبيعة الصراعات السياسية وطبيعة الاستبداد الذي كثيراً ما جنحت إليه الأنظمة السياسية في ذلك الوقت كما في كل وقت.

يقول ابن المقفع إن الفيلسوف الهندي بيدبا حين أمره الملك بوضع كتاب **كليلة ودمنة** ناقش تلامذته في أفضل الأساليب لإنجاز المهمة ثم توصل إلى أن لغة الحيوانات هي أفضلها، أما حجته فهي أن «الفيلسوف لحقيق أن تكون همته مصروفة إلى ما يحصّن به نفسه من نوازل المكروه ولواحق المحذور». ومن

التحصين ضدّ المكروه أن يتحدث بيدبا أو الأسد وليس ابن المقفع حين يتصل الأمر بالسياسة أو بالدين أو غيرهما من المحذورات، كذلك أن يكون المتحدث إليه الملك الهندي وليس الخليفة العربي المسلم، لا سيما أن الموضوع يتصل بما ينبغي للملوك أن يفعلوا ولا يفعلوا: «والواجب على الملوك أن يتعظوا بمواعظ العلماء والواجب على العلماء تقويم الملوك بألسنتها وتأديبها بحكمتها وإظهار الحجة البينة اللازمة لهم ليرتدعوا عما هم عليه من الاعوجاج عن العدل». هذا الكلام الخطير يأتي بعد أن أوردَ ابن المقفع قصة المحاورة التي دارت في البدء بين الملك دبشليم وبيدبا وما جهر به هذا الأخير من تنبيه عن الاعوجاج وغضب للملك أعقبه تراجع واتعاظ. فنحن إذاً إزاء موقف سياسي وثقافي بالغ الحساسية وجدير بالتأمل.

ما يذكره ابن المقفع على لسان بيدبا يرقى إلى أن يكون مرافعة للفكر أمام السلطة، أو بتعبير إدوارد سعيد، قولاً للحق أمام القوة[1]، وهو أمر لم يكن بالفريد في ذلك العصر وإنما هي الكيفية التي يظهر فيها التحدي بين الكاتب والرقيب أو المثقف والسلطة. للمثقف تطلعاته ومخاوفه وللسلطة تطلعاتها ومخاوفها. يتطلع المثقف لما يتطلع إليه غيره من عيش رغيد وآمن، وقد يتطلع للسلطة نفسها أو لشيء منها، فيتطلع إلى ولاية مثلاً، كما هو الحال مع بيدبا بحسب ما يروي كتاب ابن المقفع، فقد أعجب الملك الهندي دبشليم بحكمة بيدبا بعد أن غضب منه وعاقبه، فكانت توليته الحكيم السلطة ليصلح أحوال مملكته هو التصرف المحمود بحسب ما نفهم من الكلام المنسوب إلى بيدبا نفسه: «والواجب على الملوك أن يتعظوا بمواعظ العلماء والواجب على العلماء تقويم الملوك بألسنتها وتأديبها بحكمتها وإظهار الحجة البيّنة اللازمة لهم ليرتدعوا عما هم عليه من الاعوجاج عن العدل»[2]. ثم نسمع خطاباً أكثر براغماتية ودبلوماسية وإن لم يكن مهادناً تجاه

---

(1) إدوارد سعيد، **صور المثقف**، ترجمة غسان غصن، دار النهار، بيروت، 1996، ص 91. كتاب سعيد يتمحور حول هذه المفاهيم ولكن فصله الخامس بعنوان «قول الحق في وجه السلطة»: Speaking truth to power.

(2) عبد الله بن المقفع، **كليلة ودمنة**، دار الشواف، الرياض، 1989، ص 48. وورود كلمة «الاعوجاج» تعيدنا إلى العبارة المنسوبة لأحدهم في ردّه على عمر بن الخطاب (ﷺ) حين

السلطة وذلك في الحوار الذي يدور بين الثعلبين في «باب الأسد والثور». الثعلبان هما اللذان يحمل الكتاب اسمهما: كليلة ودمنة. الأخير، دمنة، يريد أن يتدخل في شؤون ملك الغابة وكليلة يثنيه عن ذلك ويوضح له خطورة الأمر على أساس «أن لكل إنسان منزلة وقدراً»، فيردُّ دمنة قائلاً: «ليس كل من يدنو من الملوك إنما يدنو منهم لبطنه؛ فإن البطن يحشى بكل مكان؛ ولكنه يلتمس، بالقرب منه، أن يسر الصديق، ويسوء العدو. فأدنأ الناس وأضعفهم مروءة الذين يرضون بالقليل، ويفرحون به. . .» (ص 107).

2. الجاحظ: مخاوف القول

لعلّ من الطبيعي أن يظل مصير كالذي لقيه ابن المقفع عالقاً في ذهن كتّاب كثيرين تلوا، وكان من بين أولئك أحد كبار المؤلفين الناثرين في اللغة العربية: الجاحظ، الذي ولد بعد مقتل ابن المقفع بحوالي سبعة عشر عاماً، أي عام 159هـ. وحين يُذكر الجاحظ تُذكر كتب كثيرة مهمة، وفي طليعتها كتابه الشهير **البيان والتبيين** الذي ألّفه حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، أواسط التاسع الميلادي. لقد ألَّف **البيان والتبيين** شأن كتب أخرى شهيرة للجاحظ مثل **الحيوان**، لكي يهدى إلى شخصية قوية بارزة في عصره، وكان ذلك هو أحمد بن أبي دؤاد (ت 240هـ) الذي كان مقرباً من الخليفتين العباسيين المأمون والمعتصم والذي نفحَ الجاحظ خمسة آلاف دينار لقاء الإهداء. لكن لعلّ الأهم من المال هي الحماية التي أتيحت للجاحظ من رجل يتسق معه في حبِّ الأدب والعلم، من ناحية، ويتبنى النهج الفكري أو الأيديولوجي نفسه، أي الاعتزال، من ناحية أخرى. فكانت الحماية بذلك متعددة الوجوه.

لم يكن الجاحظ يخشى السلطة الرسمية أو الدولة لأنها كانت تسير في نفس اتجاهه كما تمثل ذلك في تبني المأمون ثم أخويه المعتصم والواثق النهج العقلاني

طلبَ من الناس أن يقوّموه إن هم شعروا باعوجاجه، فقد قال ذلك الرجل: «والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بسيوفنا». وهناك من يشكك بصحّة الرواية لكنها موجودة على أية حال ولربما كان ابن المقفع مطّلعاً عليها.

الاعتزالي نفسه الذي أدّى إلى القول بخلق القرآن واضطهاد من يقول بعكس ذلك. وكان ذلك قد تمثّل في المحنة الشهيرة التي كان ضحيتها الإمام أحمد بن حنبل، أحد معاصري أبي داود والجاحظ. ما كان يخشاه الجاحظ وغيره من المعتزلة هو الرأي العام، أو التيار الرئيس لأهل السنّة، أي رأي الأغلبية من الناس الذين يمثلهم محدّث وفقيه مثل أحمد بن حنبل ممن يرفضون القول بأن القرآن مخلوق كسائر المخلوقات أو ليس قديماً متجاوزاً لزمانية العالم ومحدوديته. كان الجاحظ، وهو المثقف الكبير، يحتمي بأهل السلطة كما يحتمي مثقفو اليوم بسلطات أخرى يقولون بما تقول أو بما يشبه ما تقول ويسيرون في اتجاه مماثل أو مشابه. ومن هنا جاء إهداء الكُتُب احتماءً من رقيب عام وليس رسمياً، رقيب يمثّله علماء لهم اتجاه مخالِف لصاحب الكتاب وشارع يسير بمقتضى ما يراه أولئك العلماء.

من هنا قد نفهم لم ابتدأ الجاحظ كتابه بالتعوُّذ من فتنة القول وقدّمها على فتنة العمل: «اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول كما نعوذ بك من فتنة العمل...» وهذا هو ما سبق لابن المقفع أن أورده على لسان بيدبا: «وقد قالت العلماء: الزم السكوت فإن فيه السلامة، وتجنب الكلام فإن عاقبته الندامة»[1]. لقد أدرك الجاحظ مثلما أدرك غيره أن للكلام، لا سيما ما كُتِبَ منه، مخاطر ينبغي التنبُّه لها وهو الذي أورد في «باب الصمت» من كتابه الشهير قولاً لسهل بن هارون يقول فيه: «سياسة البلاغة أشد من البلاغة»[2]، فسياسة البلاغة هي المقدرة على التصرُّف بالكلام وتوجيهه الوجهة المفيدة والدالة أو العميقة ولكن المأمونة أيضاً. صحيح أن هذه الأقوال هي من باب الحكم العامة أو الأمثال التي تساق لعموم الفائدة ويقولها الكثيرون، لكنها حين توضع في سياق القلق من الاضطهاد الذي كان يعتري الكتّاب والمثقفين والعلماء في ذلك العصر، كما في عصور أخرى كثيرة، فإنها ستكتسب دلالات أخرى. حين قُتل الكاتب الشهير والوزير الشهير في عصر الجاحظ محمد بن عبد الملك الزيات، وكان مقتله شنيعاً يذكِّر بمقتل ابن

---

(1) ابن المقفع، **كليلة ودمنة**، سبق ذكره، ص 42.

(2) **البيان والتبيين**، ترجمة عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1975، ج 1، ص 197.

المقفع، إذ وُضع في تنور كان يستعمله هو في محاسبة المتهمين بالجرائم، ما كان من الجاحظ إلا أن هرب قائلاً: «خفت أن أكون ثاني اثنين إذ هما في التنور»، ولكن الجاحظ لم يلبث أن جيء به مقيداً إلى القاضي أحمد بن أبي دؤاد الذي أهدى إليه **البيان والتبيين**، كما سبقت الإشارة، وحين التقى الاثنان جرت بينهما محاورة انتصر فيها الجاحظ ورضي عنه ابن أبي دؤاد، فسلِمَ المثقف، لكن هذه المرة بعدم قول الحق في وجه القوة.

الذي اقترب من قول الحق في وجه القوة، أو خاض معركة بلاغية مدهشة في إيصال الرأي لصاحب السلطة بمداورة ومداهنة ثم بتهديد مبطن لم يلبث أن تلاه هجوم شنيع، هو المتنبي، الذي جاء بعد الناثرَين الكبيرَين، ابن المقفع والجاحظ، بحوالي نصف قرن وفي ظروف سياسية مختلفة. ويدخل المتنبي في مواجهة الكتابة لأن في نصوصه ما يدل على أنه كان واعياً بتدوينها منطلقاً في مواجهته، أو جزء من مواجهته، للسلطة من ذلك الوعي الكتابي أو التدويني.

3. المتنبي: السكوت المريب

يجدُ شاعر العربية الأشهر وربما الأكبر مكانه ضمن الحديث عن الكتابة لأن النصّ الذي يعني لهذا المبحث يتصل بالكتابة، وليس النظم، من حيث إن الكتابة تتحول في قصيدته موضع التناول هنا إلى ميدان مجابهة للسلطة.

لربما كان المتنبي ليس أشهر الشعراء فقط وإنما أشهر الأدباء أو المثقفين العرب إجمالاً بحثاً عن السلطة واستنزافاً لقدراته الإبداعية المذهلة بحثاً عنها. لقد أفنى المتنبي عمره يمدح هذا ويثني على ذاك بحثاً عن ولاية تغنيه ويتسيّد بها. ولعلّ من أكثر الأمثلة دلالة وطرافة في هذا السياق قصيدته في مدح كافور الإخشيدي الذي ظلَّ يمنيه الولاية دون أن يحققها له حتى وصل الأمر إلى درجة التهديد المبطن، التهديد تحت ستار المديح:

أبا المسك هل في الكأس فضل أناله ... فإني أغني منذ حين وتشربُ
وهبت على مقدار كفي زماننا ... ونفسي على مقدار كفيك تطلبُ
إذا لم تنط بي ضيعة أو ولاية ... فجودك يكسوني وشغلك يسلبُ

هذا المديح الممتزج بالتهديد والذي لم يخشَ المتنبي العربي المحتد أن يقوله في وجه كافور، الذي لم يرَ فيه الشاعر أكثر من أنه عبد حبشي تولّى سلطة ليس أهلاً لها، لم يكن بإمكان كاتب فارسي الأصل كابن المقفع أن يقوله في وجه السلطة، بل إن القصيدة التالية التي واجَهَ بها المتنبي كافور بعد قصيدته السابقة بحوالي عامين، أي عام 347 للهجرة، أقوى وأدل على الصراع الخفي بين طالب السلطة ومالكها. إنها القصيدة التي مطلعها: «منى كن لي أن البياض خضابُ» والتي تتضمن البيت الشهير: «أعز مكان في الدنى سرج سابح/ وخير جليس في الزمان كتابُ». هنا ينبري المتنبي في مزيج عجيب للبلاغة تمدح وتهدد، تثني وتعيب، في آنٍ واحد:

وهل نافعي أن ترفع الحجب بيننا ودون الذي أملت منك حجابُ
أقلُّ سلامي حِبّ ما خف عنكم وأسكت كيما لا يكون جوابُ
وفي النفس حاجات وفيك فطانة سكوتي بيان عندها وخطابُ

إنها جدلية السكوت والخطاب، الصمت والإعلان، تدفع المتنبي للتلميح بدلاً من التصريح، «يسرقك منك، ويردك عليك»، كما يقول أبو حيان التوحيدي في وصف بلاغة أحد الأشخاص[1]، فهو يقلل من السلام على كافور ويكثر من السكوت رفعاً للإحراج وأملاً بأن يفهم حاكم مصر ما يريده الشاعر. فكافور هو الفطن الذي يملك من النباهة ما يؤهله لإدراك المقصود، وإلا فليس ثمة استجداء هنا، لأن حبه ليس بحثاً عن مقابل، كما يقول الشاعر:

وما أنا بالباغي على الحب رشوة ضعيف هوىً يبغي عليه ثوابُ

لكنه يقف دون القول بأنه جدير بالحكم أو أنه أجدر به من الحاكم نفسه، فهو يضبط نفسه الآن على طريقة كليلة، علماً بأن ذلك لن يطول كما يتضح فيما بعد. ما يجعل الشاعر يحرص على الحصول على مبتغاه من كافور هو إثبات أن كافور جدير بكل ما قيل فيه من مديح:

---

(1) **الإمتاع والمؤانسة**، ترجمة أحمد أمين وأحمد الزين، مكتبة الحياة، بيروت، د. ت، ج 2، ص 175.

وما شئت إلا أن أدل عواذلي على أن رأيي في هواك صوابُ

كأنه يقول له: لا تخذلني في مدحي إياك وكُن كما ينبغي أن تكون، وإلا فسيتبيّن العكس. ثم يمضي الشاعر في تدبيج المديح ليصل إلى منطقة مدهشة ببلاغتها ومراوغتها في الوقت نفسه:

جرى الخلف بين الناس أنك واحد وأنك ليث والملوك ذئابُ
وأنك إن قويست صحف قارئ ذئاباً ولم يخطئ فقال ذبابُ

قارئ القصيدة، وليس المستمع إليها (كما كان الحال عند النابغة أو حسان زمن النقل الشفاهي) قد يخطئ قراءة «ذئاب» فيجعلها «ذباب» ولن يكون مخطئاً، أي أن الشاعر قصد فعلاً أن يقول «ذباب» لكنه لم يقلها وتركها لخطأ القراء وأهم من ذلك لفطانة الحاكم الممدوح. الملوك الآخرون قد يوصفون بأنهم ذباب بالمقارنة بكافور، وهو غاية المديح له والذم لغيره، لكن فطانة القارئ، وهو كافور ثم هو نحن القراء، قد تستنج شيئاً آخر: الذي قال عن الملوك الآخرين إنهم ذباب قادر على أن يقول عن كافور نفسه إنه ذباب أيضاً. ومعروف ما حدث فيما بعد إذ وصف كافور بما هو أسوأ من الذباب، وذلك حين رفض الحاكم أن يتحلى بالفطانة التي أرادها الشاعر فحرمه الولاية ولم يأبه بالهجاء.

غير أن خطاب الشاعر يظل مختلفاً كثيراً عن خطاب الناثر، ومع أن المتنبي تخيّل قرّاءً لنصّه في عصر ظلت الشفاهية طاغية عليه، فإن متلقي شعره مثلما هي طبيعة شعره أيضاً تتجه للسامع بقدر ما تتجه إلى القارئ إن لم تغلب الشفاهية على المقروئية فيها. هذا في حين أن النثر يستدعي القراءة أولاً، وحين كتب ابن المقفع أو غيره ما كتبوا لم يكونوا يتوقعون ردة الفعل المباشرة التي توقعها المتنبي وهو يُلقي شعره من المديح سواء أكان ذلك بحضرة كافور أم سيف الدولة أم غيرهما. ومن هنا فإن استراتيجيات النظم أو التأليف الشعري تختلف في تكوينها عن تلك التي نجدها في مؤلفات الناثرين وما يكتبون من مقطوعات. لم يكن بإمكان المتنبي أن يبتعد بالدلالة كثيراً لكي تصل من خلال مواقف أشخاص أو حكايات حيوانات أو ما يشبهها، كما لم يكن ابن المقفع مضطراً لمواجهة مباشرة مع قوى الرقابة

على كلامه وإن لم يغير ذلك من النتائج في نهاية المطاف، فقد قُتل الاثنان، ابن المقفع والمتنبي، ويقال أن الأخير قُتل بسبب أقوال له لم تعجب أحد ممدوحيه وهو عضد الدولة البويهي الذي سلّط عليه من قاتله وقتله في وقعة شهيرة.

4. أبو حيان التوحيدي: رقيب الكتابة

لم يواجه أبو حيان التوحيدي (923-1023م)، وهو معاصر للمتنبي، ما واجهه الشاعر ولا ما واجهه من قبل سلفه الكاتب ابن المقفع من تعذيب أو قتل بسبب آرائه. لكنه عاش قلقاً وخوفاً لا يقلان عمّا واجها. ظلَّ دائماً يتحوطه الخوف من مصير مشابه، ويطرح كتابه الكبير **الإمتاع والمؤانسة** حالة مثيرة من حالات المواجهة مع السلطة تستحق وقفة طويلة نسبياً لما تكتنز به من غنى نصي وتوتر بياني وبلاغي عجيب.

لقد سعى أبو حيان، وهو عملاق الكتابة العربية بعد الجاحظ، إلى ما سعى إليه سلفه بل أسلافه من الأدباء والكتّاب من احتماء عن استبداد السلطة السياسية. غير أن سعيه لم يخلُ من الْتِباس. فقد وجدَ أبو حيان نفسه في الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) مشدوداً إلى سلطتين رسميتين تفرض كل منهما سلطتها ورقابتها عليه، ومع أن إحداهما لم تكن بقوة الأخرى فإن تأثير الأقل قوة كان يكفي لتدمير الكاتب. وكان أبو حيان في حال من الهشاشة الاجتماعية التي تجعله في حاجة ماسة إلى دعم القادرين وحماية ذوي السلطان، فقد كان من أهل بغداد، ولد فيها وعاش معظم سِنيّ عمره الطويل هناك على امتداد القرن الرابع الهجري فقيراً ومهمّشاً تُغلق في وجهه الأبواب ويتفاداه الناس، ويقال إن من أسباب ذلك سوء طباعه من سلاطة اللسان ورثاثة الحال. امتهن الوراقة فأتاحت له معرفة واسعة بثقافة عصره حتى غدا من كبار أهلها كما يتضح من اختياراته الهائلة العدد في كتاب مثل **البصائر والذخائر**، وكذلك **الإمتاع والمؤانسة**، حتى وُصف بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وكان شديد الذكاء والوعي، قلقاً وغريباً اجتماعياً وفكرياً، وُصف بالتصوف وبالاعتزال وكذلك بالزندقة، شأن ابن المقفع من قبل، فكان من غير المستغرب أن ينتهي به الأمر

بصيراً بالاغتراب رافضاً لعصره حتى وصل به الأمر إلى إحراق كتبه. في كتابه **الإشارات الإلهية** وردَ نصه الشهير حول الغريب والاغتراب وما بني عليه من مفارقة عبّرت عنها لغة محبوكة تشي بأسلوبه الجاحظي، فقد كان يتأسَّى بأبي عثمان إماماً في البيان. وفي ذلك النص مضمون صوفي واضح للغريب الذي يراه على عكس ما يشيع من أنه من «جفاه الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب» لينتهي إلى أن الغريب ليس المغترب عن وطنه وأهله وإنما هو من أقام بينهم وكأنه غير مقيم لما يلقاه من تجاهل وسوء معاملة وعدم اكتراث.

ما يتصل بموضوعنا هنا، كما أشرت، هو كتاب **الإمتاع والمؤانسة** الذي ألّفه بطلب من صديقه أبي الوفاء المهندس بعد أن سعى أبو الوفاء هذا لإيصال أبي حيان إلى أحد وزراء الدولة البويهية وهو أبو عبدالله العارض الذي يرجِّح أحمد أمين، محقق كتاب أبي حيان، أنه ابن سعدان وزير صمصام الدولة البويهي الذي كان محبّاً للعلم داعماً للأدب والثقافة، مثل أبي دؤاد أيام الجاحظ. طلبَ أبو الوفاء المهندس من أبي حيان تسجيل كل ما دار في مجلس ابن سعدان، أو أبي العارض، بدقة «وهدده إن هو لم يفعل أن يغض عنه، ويستوحش منه، ويوقع به عقوبته وينزل الأذى به»[1]. وبالفعل قام أبو حيان بتدوين ما دار في المجلس ونظمه في ليالٍ بلغت سبعة وثلاثين بأثر رجعي أو معتمداً على ذاكرته أو ربما على ما سجّله في قصاصات لكنه في كل الحالات كان يكتب، كما يمكن لنا أن نتخيل، وفي ذهنه سيف رقابة مسلّط. وكان مما ضاعف المشكلة أنه لم يكتب وفي ذهنه سيف أبي الوفاء فحسب وإنما سيف آخر أشدّ مضاء، هو سيف الوزير ابن سعدان الذي خشي أبو حيان، كما يقول أحمد أمين في مقدمته للكتاب، أن يغضب منه إن هو تزيّد على ما دار أو أنقص منه أو شوهه على أية شاكلة كانت. يتّضح ذلك من طلب أبي حيان من أبي الوفاء أن يبقى الكتاب سراً لا يقرؤه سوى من كتبَ له.

في بدء الكتاب يخاطب أبو حيان أبا الوفاء المهندس فيستعيد ما قاله له أبو الوفاء حين كلّفه بالتدوين وهو كلام طويل يتضمن تذكيراً لأبي حيان بضعفه

(1) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ج 1، ص 175.

وحاجته حين أنعم عليه أبو الوفاء بفرصة الوصول إلى مجلس الوزير، إلى جانب الكثير من التهديد والوعيد إن أخلف أبو حيان وعده أو أساء الرواية. فهو يقول:

«والعجب أنك مع هذه الخلة [أي وجوه النقص] تظن أنها مطوية عني وخافية دوني، وأنك قد بلغت الغاية وادع القلب، وملكت المكانة ثاني العنان؛ وقد انقطعت حاجتك عني وعمن هو دوني، ووقع الغنى عن جاهي وكلامي ولطفي وتوصيلي؛ وجهلت أن من قدر على وصولك يقدر على فصولك [أي خروجك من عند الوزير]، وأن من صعد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء، وأن من يحسن فلا يُشكر، يجتهد في الاقتصاد حتى يعذر... وهذا فراق بيني وبينك وآخر كلامي معك... إلا أن تطلعني طلع جميع ما تحاورتما وتجاذبتما هدب الحديث عليه، وتصرفتما في هزله وجدّه، وخيره وشره، وطيبه وخبيثه، وباديه ومكتومه؛ حتى كأني كنت شاهداً معكما ورقيباً عليكما، متوسطاً بينكما، ومتى لم تفعل هذا، فانتظر عقبى استيحائي منك، وتوقّع قلة غفولي عنك»[1].

ها هو الكاتب والكتابة في مواجهة السلطة وتحت تهديد العنف مباشرة. فما هو ردّ ذلك الكاتب وماذا ستفعل الكتابة؟ إنه التنازل والمسكنة وطلب الصفح، بل هو الذل في أسوأ صوره: «ومثلي يهفو ويجمح، ومثلك يعفو ويصفح؛ وأنت مولى وأنا عبد، وأنت آمر وأنا مؤتمر...»، ليأتي بعد ذلك تنفيذ المطلوب: «هذا وأنا أفعل ما طالبتني به من سرد جميع ذلك...»[2].

لكنَّ أبا حيان سرعان ما يذكّر أبا الوفاء أن مما سرده له، «بغثاثته وسمانته، وحلاوته ومرارته»، ما قد لا يصلح للإذاعة على الناس، ففيه مخاطر يرجو من صاحبه أن ينظر جدياً في أمر كتمانها: «ثم أنت أبصر بعد ذلك في كتمانه وإفشائه، وحفظه وإضاعته وستره وإشاعته». ويذكر أبو حيان ضمنياً جانباً من المخاطر المحتملة، ليس عليه هو فحسب وإنما ما قد يطال أبا الوفاء نفسه، فلا يوجد تخصيص هنا للعقوبة أو استثناء منها: «ووالله ما أرى هذا أمراً صعباً إذا وصل إلى مرادك ولا كلفة شاقة إذا أكسبني مرضاتك؛ وإن كان ذلك يمرُّ بأشياء كثيرة

---

(1) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ص 6-7.
(2) نفسه، ص 8.

ومختلفة، متعصية غريبة، منها ما يشيط [يُهدر] به الدم المحقون، وينزع من أجله الروح العزيز، ويستصغر معه الصلب. . .» إلى آخر ذلك من مهالك يرجو أبو حيان أن ينتبه لها أبو الوفاء فيحول دون تحققها بنشر بعض ما جاء في تلك المحاورات مما تضمّنه الكتاب. ثم يعود أبو حيان إلى تأكيد ذلك في مقدمة الجزء الثاني من الكتاب:

«وأنا أسألك ثانية على طريق التوكيد، كما سألتك أولاً على طريق الاقتراح، أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيابين، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين؛ فليس كل قائل يسلم؛ ولا كل سامع ينصف. . .»[1].

الإمتاع والمؤانسة كتاب مليء بثقافة عصره، فهو مرآة لما تعجُّ به المجالس الثقافية آنذاك من أحاديث متنوعة منها الرفيع ومنها الوضيع، قضايا الفلسفة واللغة والترجمة وقضايا الفحش والسباب والإسفاف. كما أن من تلك الموضوعات ما يتضمن حساسية خاصة كأمور السياسة والحكم وقضايا العقيدة وما يتعلق بذلك، أي أن الكتاب لا يختلف كثيراً عن غيره من كتب العصر في الأغلب، لكن ظروف تأليف الكتاب ليكون نقلاً لما دار في مجلس رجل من رجال الدولة الأقوياء ليقرأه رجل دولة آخر وإن كان أقلّ قوة ومعه عدد محدود ربما من القرّاء، لا شكّ أن ذلك كان له دوره في تشكيل النص.

من الموضوعات الكثيرة المطروقة في ليالي الكتاب السبع والثلاثين، وهي المسامرات التي دار أثناءها الحديث في مجلس الوزير، موضوع الكتابة وصعوباتها. يشير أبو حيان إلى عبارة تُنسب إلى ابن المقفع هي كما يلي: «كان ابن المقفع يقف كلامه كثيراً؛ فقيل له في ذلك، فقال: إن الكلام يزدحم في صدري فيقف قلمي لأتخيّره»[2]. كان ابن المقفع، بتعبير آخر، يتوقف أثناء الكتابة بين الحين والآخر وحين سُئل تحدّث عن صعوبة الاختيار بين العبارات والمفردات والمعاني. والسؤال هو عن سبب صعوبة الاختيار. أحد تلك الأسباب هو بالتأكيد الهاجس الإبداعي المعروف، أي حرص الكاتب على أن يكتب على مستوى أدبي

(1) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ج 2، ص 1.
(2) نفسه، ج 1، ص 65.

يليق به وبالأدب. لكن سياق الكلام في كتاب أبي حيان، وكذلك في سياق ما رأينا لدى ابن المقفع نفسه في **كليلة ودمنة**، يحتمل دلالات أخرى. يقول أبو حيان بعد الاقتباس السابق مشيراً إلى الفرق بين المكتوب والمنطوق من حيث المسؤولية بما تحمله من معانٍ: «والكتاب يتصفح أكثر من تصفح الخطاب، لأن الكاتب مختار والمخاطب مضطر؛ ومن يرِد عليه كتابك فليس يُعلم أسرعت فيه أم أبطأت وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت، وأحسنت أم أسأت؛ فإبطاؤك غير إصابتك كما أن إسراعك غير معفٍ على غلطك»[1].

الغلط هنا غلط أسلوبي لغوي، لكنه أيضاً غلط في قول ما لا ينبغي أن يُقال، فسياسة البلاغة، كما يقول الجاحظ، أصعب من امتلاكها، والفيلسوف، كما يقول ابن المقفع، حقيق بـ«أن تكون همّته مصروفة إلى ما يحصّن به نفسه من نوازل المكروه ولواحق المحذور».

أما ما يقع مباشرة في دائرة المحذور ويبرر من ثم مخاوف أبي حيان فهو خروج الكتاب إلى من يخشى اطّلاعه عليه، سواء من عامة الناس أو من خاصتهم، لا سيما الوزير الذي يحمل الكتاب ما دار في مجلسه، بحسب ما يرى أحمد أمين. هنا ينقل أبو حيان، كما في بقية الكتاب، حواراً بينه وبين الوزير حول الحكم وإشكاليات التعامل مع المحكومين:

وقال الوزير في بعض الليالي: قد والله ضاق صدري بالغيظ لما يبلغني عن العامة من خوضها في حديثنا وذكرها أمورنا، وتتبعها لأسرارنا، وتنقيرها عن مكنون أحوالنا، ومكتوم شأننا، وما أدرى ما أصنع بها، وإني لأهم في الوقت بعد الوقت بقطع ألسنة وأيدٍ وأرجلٍ وتنكيلٍ شديد، لعلّ ذلك يطرح الهيبة ويحسم المادة، ويقطع هذه العادة، لحاهم الله، مالهم لا يقبلون على شؤونهم المهمة، ومعايشهم النافعة، وفرائضهم الواجبة؟... وقد تكرر منا الزجر، وشاع الوعيد، وفشا الإنكار بين الصغار والكبار، ولقد تعايى علي هذا الأمر وأغلق دوني بابه، وتكاثف علي حجابه، والله المستعان[2].

---

(1) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ج 1، ص 65.
(2) نفسه، ج 3، ص 86.

هنا يذكر أبو حيان أن لديه جوابين لقلق الوزير وأسئلته، والجملة في الجوابين، كما يقول، «خشناء، وفيها بعض الغلظة»، لكن الوزير يقبل بالخشونة والغلظة طلباً للدواء وحلاً للمشكلة.

فما هما الجوابان؟ الأول لسليمان المنطقي، الرجل الذي يجلّه أبو حيان وينقل عنه في الكتاب كما ينقل أفلاطون عن سقراط (والشبه وارد لأن معظم الجلسات تأخذ شكل المحاورة بين متخاصمين وصاحب الحق المنتصر في النهاية هو غالباً المنطقي، كما هو سقراط عند أفلاطون). يتضمن جواب سليمان أن على الحاكم واجب الاستماع للرعية ومعرفة أحوالهم والحلم في تلقي ما يقولونه عنه، «فليس ينبغي لمن كان الله عزّ وجلّ جعله سائس الناس: عامتهم وخاصتهم، وعالمهم وجاهلهم، وضعيفهم وقويهم، وراجحهم وشائلهم، أن يضجر مما يبلغه عنهم أو عن واحد منهم. . .» أما الأسباب فمنها: «أن عقله فوق عقولهم، وحلمه أفضل من حلومهم. . .»[1].

أما الجواب الثاني فللصوفي الذي يتحدث عن فئتين، فئة العامة وفئة الزهّاد أو المتصوفة. الفئة الأولى، فئة العامة، تتحدث عن الحكّام لأنها معنية برخاء العيش وهو الذي يمسك بمصائرهم ويتحكم بأحوالهم، فهمّهم قريب وحيوي. أما الزهّاد، الذين قد لا يتوقع البعض مبالاتهم بما يفعله الحكام، لانقطاعهم، أي الزهّاد أو المتصوفة، عن الدنيا وبعدهم عن شؤونها، فإنهم يتفكرون في قدرة الله على الحكام. والطريف هنا أن جواب الصوفي يأتي على لسان شيخ من الصوفية يروي ما رآه وما سمعه أثناء فتنة اشتعلت بخراسان سنة 370 للهجرة انتشرَ معها الخراب وعمّت الفوضى، فأرادوا البحث عن مكان يبعدهم عن الفوضى مع أنه ليس لديهم من المال أو الصناعة ما يخشون عليه، فكان أنهم كلما ذهبوا إلى زاهد من الزهّاد اكتشفوا أنه معني بأمر الفتنة تلك وكان ذلك يدهشهم، فهو يسألهم عن الأسباب. وظلوا يتنقلون إلى أن وصلوا إلى أبي الحسن العامري الذي سمعوا منه الجواب الشافي المشار إلى خلاصته أعلاه، وهو الجواب الذي تضمّن تفاصيل جديرة بالتأمل:

(1) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ج 3، ص 8.

أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة وسعة المال ودرور المنافع واتصال الجلب ونفاق السوق وتضاعف الربح؛ فأما هذه الطائفة العارفة بالله، العاملة لله، فإنها مولعة أيضاً بحديث الأمراء، والجبابرة العظماء، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم، وجريان أحكامه عليهم، ونفوذ مشيئته في محابهم ومكارههم في حال النعمة عليهم، والانتقام منهم[1]...

ثم يستشهد بقول الله عزّ وجلّ: «حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون».

إن التأمُّل في الجوابين اللذين يوردهما أبو حيان للوزير أبي عبد الله العارض يضع ذلك الوزير وقرّاء الكتاب أمام نوعَين أو دائرتَين من أنواع أو دوائر التفاعل السياسي، تفاعل المثقف القريب من السلطة، أي المثقف المستشار، وتفاعل المثقف البعيد عن السلطة المتأمِّل لها عن بُعد والذي يستبعد أن يستشار. وهناك بالطبع دائرة أبي حيان ومن كتبَ كتابه له، لكنني سأؤجل الحديث عن أبي حيان لأنظر في الدائرتَين الأوليَين.

دائرة المثقف المستشار، التي لم نرَها لدى ابن المقفع أو الجاحظ، وإن كانت غير بعيدة عن دائرة المتنبي لقربه من الحكام، هي التي يمثلها هنا أبو سليمان المنطقي فكلامه يجمع بين وصف الحالة وتحليلها بشجاعة مع نقد ضمني للحاكم والمحكوم وتوجيه للأخير بكيفية التعامل مع الرعية، فأبو حيان يقدِّم أبا سليمان بوصفه «من تفوق في الفضل والحكمة والتجربة ومحبة هذه الدولة والشفقة عليها من كل هبة ودبة». أما الدائرة الأخرى فيمثلها الشيخ الصوفي الذي يستثنى من وصف أبي حيان لأبي سليمان بأنه، أي أبو سليمان، من محبّي هذه الدولة المشفقين عليها. ونلمسُ بُعدَ الصوفي عن الدائرة من خلال موقفه اللامنتمي فهو يحلل من بعيد غير معني بما ينبغي على الحكام فعله، بل هو متعاطف مع المحكومين وناقم ضمناً على الحكام، ووصفه لموقف زملائه من المتصوفة الزهّاد

(1) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ج 3، ص 95.

يتضمن تعاطفاً معهم وتفهُّماً لرأيهم، وهو من ثم مثله مثلهم ينظر إلى الأحداث لتأمل فعل الله بالحكام وانتقامه منهم. وليس في كلامه أي نغمة توحي بالتعاطف مع الساسة وتقديم النصح لهم.

مما يوضح موقف المنطقي ويؤكده، القصة التي يوردها حول الخليفة المعتضد الذي سمع كلاماً يشبه ما سمعه الوزير العارض ونقله لأبي حيان؛ فقد استدعى الخليفة العباسي وزيراً له وطلب نصحه فكانت نصيحة الوزير الإغلاظ في العقوبة والتنكيل لكي يخاف الجميع، فما كان من الخليفة إلا أن أثبت أنه، أي الخليفة، أعقل وأكثر حلماً من وزيره وذلك بأن وبّخ الوزير وطلب منه ملاطفة المنتقدين وتفقُّد أحوالهم ومساعدتهم ومعرفة آرائهم، أما العقوبة فتكون لمن يصرُّ على موقفه دون أن يكون لذلك مبرِّر وغايته الإفساد. تلك القصة تلامس وتراً حساساً لدى الوزير العارض، كما لدى الحكام غالباً، لأنها تظهرهم أكثر حكمة وعدلاً مع الحسم حين يكون الحسم مطلوباً، في حين أنها تبرز أيضاً رغبة مثقف مثل المنطقي بأن يستمع الحاكم إلى المحكوم بغرض الاستفادة وإصلاح الأحوال.

أما لو تجاوزنا ذلك إلى دائرة أبي حيان وقارئه المباشر والخاص، أبي الوفاء، فسنجدُ أننا أمام ما يمكن أن نسمّيه الدائرة الثالثة المحيطة بما سبق، فأبو حيان ينقل كلام الوزير ثم ينقل ما قاله للوزير من كلام أبي سليمان المنطقي والشيخ الصوفي. المستمع أو المتلقي الأول بحسب الترتيب الزمني هو الوزير، أما المتلقي الثاني فهو أبو الوفاء الذي سيقرأ كلام أبي حيان وقد ينقله للوزير مرة أخرى أو لغير الوزير من خاصته. ولعلّ أول الملاحظات هنا هي أننا لا نقرأ رأي أبي حيان نفسه، فهو مجرد ناقل للأسئلة والآراء. لكن طالما أن **الإمتاع والمؤانسة** يحكي قصة وحواراً جرى بعيداً عن المتلقي الأول، وطالما أن أبا حيان قد طلب من المتلقي الثاني، أي أبي الوفاء، ألّا ينشر ذلك الحوار على الجميع، فإن من المنطقي أن نتساءل مع محرِّر الكتاب، أحمد أمين، إن كان أبو حيان قد تزيّد على محدّثه أو أنه اختلق شيئاً من الأحداث والحوارات. أما مبرّره إن فعل فهو أنه يريد بسط معرفة وآراء له لم يكن ليقدر على بسطها إلا بمبررات من ظروف وأسئلة تتيح له ذلك. إن المتأمل لبناء الكثير من السرديات والاستراتيجيات المتّبعة

في سردها خليق بأن يتساءل عن مدى واقعية كل ذلك. لا شكّ أن هناك الكثير مما وقع ولكن من المحتمل أن منه ما لم يقع أو بولغ فيه، كما أن طريقة عرض ما وقع وما لم يقع والأسباب المذكورة لعرضه، كل ذلك مما يبعث على التساؤل.

من شواهد الوضع قصة المتصوفة التي وردت قبل قليل، أي الذين ذهبوا أثناء الفتنة ثم عادوا بإجابة شيخ حكيم من شيوخهم حول الحكم والحكام. هذه القصة بتسلسلها تشبه بعض الحكايات التي تُروى لإيضاح الحكمة وتُبنى على سرد يروم شدّ السامع بتوقعاته ومفاجآته، أي أنها تسير وفق حكايات **كليلة ودمنة**. يقول راوي القصة إنهم ذهبوا إلى «أبي زكريا الزاهد، فلما دخلنا رحّب بنا، وفرح بزيارتنا، وقال: ما أشوقني إليكم. . .» ثم لم يلبث الزاهد أن قال لهم: «حدثوني ما الذي سمعتم، وماذا بلغكم من حديث الناس، وأمر هؤلاء السلاطين؟» هنا يندهش الزوار: «دهشنا واستوحشنا، وقلنا في أنفسنا: انظروا من أي شيء هربنا. . .» ثم يقرر الزوار الذهاب إلى زاهد آخر: «ميلوا بنا إلى أبي عمرو الزاهد فله فضل وعباده. . .» هنا يجدون نفس الاستقبال ونفس السؤال: «فسرَّ بحضورنا، وهش لرؤيتنا، وابتهج بقصدنا. . . ثم قال: يا أصحابنا ما عندكم من حديث الناس؟ فقد والله طال عطشي إلى شيء أسمعه. . . فهاتوا ما عندكم، وقصّوا علي القصة بفصها ونصها. . .» ثم تأتي ردّة الفعل بعد ذلك مطابقة لما سبق: «فعجبنا من هذا الزاهد الثاني أكثر من عجبنا من الزاهد الأول». بعد ذلك تخرج المجموعة بآمال مشابهة لعلها تجد من هو غير مهتمٍّ بمجريات الأمور، فتنطلق هذه المرة إلى «أبي الحسن الضرير، وإن كان مضربه بعيداً فإنّا لا نجد سكوتنا إلا معه». فها هم يدخلون على الضرير وها هو يرحّب بهم مثل من سبق ليقول لهم بعد ذلك: «أمن السماء نزلتم علي؟ والله لكأني قد وجدت بكم مأمولي، وأحرزت غاية سولي، قولوا لي غير محتشمين: ما عندكم من أحاديث الناس؟» أي أنه مشغول بالأحداث كسابقه، بل أشد: «فورد علينا من هذا الإنسان ما أنسى الأول والثاني. . .». هنا يقررون العودة إلى منازلهم وقد خاب أملهم ورانت عليهم الكآبة، بل شعروا بالازدراء لأناس ظنّوهم في شغل عن الأحداث بالعبادة والزهد بالدنيا. تأتي المفاجأة في هذه النقطة من رجل لم يكونوا يبحثون عنه، فهي نقطة

تحول سردية مهمة بقدر ما هي مفاجئة: «فلقينا في الطريق شيخاً من الحكماء» فيسألهم الشيخ عن وجهتهم فيذكرون له ما صار معهم ليجدوا عنده الجواب الشافي الذي رواه الراوي منهم لأبي حيان ورواه أبو حيان بدوره لقارئه في الكتاب[1].

إن ما ينقله أبو حيان ليس، من الناحية الأدبية، مجرد قصة لبعض الزهّاد وإنما هي، شأنها شأن بقية الكتاب، قطعة من النثر الفني المتميز بتراكيبه ومفرداته الدالة على تمكن من اللغة وأساليب التعبير. غير أن السرد يأتي ليضيف عنصر متعة آخر للقارئ استغرق مع غيره من العناصر الكثير من تفكير الكاتب وإعداده بالتأليف والتنميق وكذلك التفكير المتّكئ على معرفة ضخمة وذاكرة قوية. غير أن من الصعب تصور أن تكون الذاكرة هي المصدر الوحيد لما ينقله أبو حيان عن مجلس الوزير. فنحن أمام سلسلة متداخلة من الحكايات والأبنية اللغوية. يقول أحمد أمين في مقدمته مشيراً إلى **الإمتاع والمؤانسة**: «ولست أستبعد أن يكون أبو حيان قد تزيّد فيه، واخترع أشياء لم تجرِ في مجلس الوزير، فقد عُرفَ عنه أمثلة من هذا القبيل، فقد اتّهمه العلماء من قبل ومنهم ابن أبي الحديد بأنه وضع الرسالة المشهورة المعزوة إلى أبي عبيدة على لسان أبي بكر وعمر في حقّ علي بن أبي طالب»[2].

ولعلّ من أكثر سمات الكتاب لفتاً للانتباه هو تنظيمه على شكل ليالٍ، الأمر الذي استرعى انتباه أحمد أمين في مقدمته، فهو يرى أن التقسيم يجعل الكتاب «أشبه شيء بألف ليلة وليلة» لكنه لا يرى في **ألف ليلة وليلة** سوى أنه «ليالي للهو والطرب وكيد النساء»، مع أن معرفتنا بذلك الكتاب تطورت كثيراً نتيجة للاهتمام الذي لقيه في الثقافة الغربية بعد أن ترجم إليها ليتبيّن أنه عمل سردي مدهش إلى جانب ما فيه من حكايات غنية بالدلالة. ولعلّ من أهم الاستراتيجيات السردية في **ألف ليلة وليلة** هي رواية القصص من قبل شهرزاد تفادياً للموت الذي يوقعه الملك بكل فتاة يقترن بها. السرد، بتعبير آخر، يصبحُ وسيلة للمقاومة بإلهاء السلطة وصرف استبدادها. ومن الطريف أن أبا حيان يشير إلى الحكايات التي كانت أصل **ألف ليلة وليلة** أو هي بشكلها الأول. ففي الليلة الأولى من ليالي **الإمتاع**

---

(1) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ج 3، ص 94.

(2) نفسه، ص ع-ف.

والمؤانسة يشير أبو حيان إلى ما دار من أقوال حول أهمية المحادثة والمسامرة في حياة الناس ويذكر في سياق ذلك، على سبيل المثال، «هزار أفسان وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات؛ والحس شديد اللهج بالحادث والمحدث والحديث. . .»، وإذا كان من الصعب تصور أبي حيان يساوي كتابه بكتب الخرافات حتى إن سمّاه كتاب **إمتاع ومؤانسة**، فإن ما نراه الآن من ضرورات التأليف يجعل المقارنة واردة، فشهريار الذي يُصرف عن استبداده بحكايات الليالي ليس بعيداً عن وزير لن يتردد في إنزال العقوبة بمن يعصى له أمراً أو يقول للناس كلاماً لا ينبغي أن يقال، ومصير ابن المقفع وارد هنا وكذلك خوف الجاحظ وقلق المتنبي ومن سبقهم ومن تلاهم.

لم يلقَ أبو حيان ما لقيه بعض من سبقوه كابن المقفع من نهاية مفجعة، لكنه أنجز نهاية مفجعة لكتبه على النحو المشهور، فهو على الأرجح أشهر محرقي كتبهم في التراث العربي. ولا شكّ أن حرق المؤلف كتبه هو من أعلى وأوضح أشكال القلق التي تنتاب ذلك المؤلف، ومن أسباب الحرق ما يعود إلى الخوف من الرقيب غير المنصف أو سوء الفهم وعدم تقدير المنجز. وللوقوف على دوافع أبي حيان في حرق كتبه هناك رسالة بعث بها سنة أربعمئة للهجرة إلى القاضي أبي سهل الذي لامه على حرق كتبه. كتب أبو حيان يقول:

ثم اعلم علمك الله الخير أن هذه الكتب حوت من أصناف العلم سره وعلانيته، فأما ما كان سراً فلم أجد له من يتحلى بحقيقته راغباً، وأما ما كان علانية فلم أصب من يحرص عليه طالباً، على أني جمعت ذلك أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم ولعقد الرياسة بينهم ولمد الجاه عندهم فحرمت ذلك كله. . . وكرهت مع هذا وغيره أن تكون حجة علي لا لي[1]. . .

لقد جعل أبو حيان من نفسه على نفسه الرقيب الأكثر صرامة، بل مارس الرقابة القصوى التي طالما مارستها أنظمة سياسية عبر مؤسسات مختصة أو من خلال أيديولوجيات وأساليب قمع.

---

(1) ناصر الحزيمي، **حرق الكتب في التراث العربي**، منشورات الجمل، كولن، ألمانيا، 2003، ص 103-110.

ج. مواجهات الفكر

مدخل

يواجه الفكر السلطة مثلما تواجهها فروع الثقافة العالمة الأخرى، فالآليات تتشابه بين نصّ أدبي ونصّ فلسفي أو فكري عام (اجتماعي، نفسي، تاريخي... إلخ). كل النصوص تستعمل الآليات ذاتها حين تحتاج إلى ذلك: المراوغة النصية من خلال المجاز أو الرمز ومن ثم الغموض أو الإلباس. قد نجد اختلافاً في اختيار هذه أو تلك من الآليات وفي درجة الاتكاء عليها وذلك نتيجة لطبيعة النص وأفق التوقعات المتولدة عند قرائته، غير أن مواجهة السلطة بأي من أنواعها ودرجات سطوتها تظل هي نفسها. المفكرون والعلماء، كالأدباء والشعراء، واجهوا سلطات السياسة والدين والمجتمع، واجهوها سافرة من الخارج في شكل حاكم أو شخص أو تعليمات، وواجهوها باطنة على شكل ما استبطنوه منها. في بعض الحالات كانت السلطة شاهرة سطوتها وإن بنعومة الأوامر والتكاليف، وفي حالات أخرى كانت حاضرة في ذهن المؤلف في خلوته لا تقل تأثيراً ولا دفعاً للمراوغة والخلاص.

يحمل تاريخ الفكر الإسلامي، لا سيما الفلسفة، أمثلة على كل ما ذكرت وهو في النهاية جزء أصيل من المواجهة الثقافية الكبرى بين مصالح السياسة والمجتمع، من ناحية، ورؤى المفكرين والباحثين وما يرونه مصالح لهم وللآخرين لا تقل أهمية، من ناحية أخرى. والحق أن التمييز بين ما ندعوه فكراً وما ندعوه أدباً يظل تمييزاً كثير اللبس وعليه تحفظات لا يستهان بها. فكم من نص تتداخل فيه عناصر الأدب وعناصر الفكر الخالص، عناصر التعبير الأدبي بمجازاته وأخيلته وعواطفه، ونزعات التحليل الفلسفي أو العلمي بجفافه وصرامته. كُتُب أبي حيان التوحيدي أمثلة على ذلك التداخل، وقد مرَّ بنا أحدها، وكذلك هو الحال مع كُتُب للجاحظ وغيره. وسنرى هنا أن نصوص بعض الفلاسفة والمؤرخين تحمل هي الأخرى خصائص أدبية متداخلة بها. ذلك التداخل كان حجّة رئيسة من الحِجاج التي انطلق بها المفكر الفرنسي المعاصر جاك دريدا في تأكيده أن لغة الفلسفة لغة

مجاز وأن صرامة التحليل والتنظير لم تلغِ فجوات الخيال والعواطف. غير أن هذا التداخل، إذا استقر، فإنه لا يتحول في النهاية إلى مماهاة بين الخطابات. خطابات الفلسفة والعلم، وإن حملت ما حملت من لغة الأدب الخيالي والعاطفي، فإنها تظل في أُسُسِها وتكوينها العام خطابات فلسفة وعلم. يظل أرسطو فيلسوفاً لا شاعراً، والمتنبي شاعراً لا فيلسوفاً وإن كثر في شعره التفلسُف أو الحكمة كما يقال.

المفكرون الثلاثة موضوع التناول هنا ليسوا بالضرورة أشدّ الحالات وضوحاً لما أشيرُ إليه ولا هم بالضرورة أيضاً أهم من يمكن تناوله. لكنهم دون شكّ من الحالات الواضحة، كما أرجو أن يتضح، وأهميتهم مما لا يدانيه شكّ، فهم من الأسماء الكبرى في تاريخ الفكر العربي الإسلامي والإنساني وعلى هذا، إلى جانب وضوح الحالات النصية التي وجدت لديهم، تأسّس اختيارهم، هذا مع أن لا اختيار صرفاً دون عامل صدفة أو اعتباط مهما بلغت نسبة ذلك، وهذا مما أرى قوله مفيداً لأن من الملاحظات التي تساق في مثل هذه الاختيارات، كما هو الحال في ما سبقها، أنه كان يمكن اختيار غيرها، أفضل منها أو أكثر وضوحاً.

الفارابي وابن رشد علمان كبيران في تاريخ التفلسف العربي الإسلامي وأنموذجان لما يواجه ذلك النشاط الفكري من لحظات يضطر فيها المفكر إلى التعامل مع ضغوط العالم الخارجي بسلطاته الثقافية والاجتماعية والسياسية. تفصل بين المفكرين أماكن وأزمنة، من بغداد في القرن العاشر إلى الأندلس والمغرب في القرن الثاني عشر، كما تفصل بينهما ظروف العيش والمواجهة التي خاضاها. ويصدق ذلك، ربما بشكل أكثر بروزاً وتأثيراً، على ابن خلدون في القرن الرابع عشر وقليل من الخامس عشر. هذا إلى جانب تفاوت شديد في الشخصيات تركَ أثره دون شكّ على نوع التفاعل ودرجته. ما سأفصّل فيه هنا هو المواجهة النصية وليس مجمل الظروف المشار إليها. فالمعلومات عن هؤلاء المفكرين متاحة في مصادر ميسورة لمن أراد. غير أن بعض التقديم سيكون ضرورياً لتتضح بعض الظروف ذات العلاقة بما نحن بصدد الوقوف عليه.

كما جرت الطريقة في الفصول السابقة سأفرد كلاً من المفكرين الثلاثة فيما

يلي بتناول مستقل دون أن أغفل الصلات القوية بينهم من ناحية وبينهم وبين من سبقهم في فصول سابقة.

1. الفارابي: مواجهة الحاكم

عاشَ الفارابي في بغداد ما بين عامي 874 و950 ميلادي، وهو كما يشير اسمه من فاراب في تركستان حالياً. كانت بغداد في تلك الفترة تشهد تدهور الدولة العباسية وظهور دويلات كثيرة، لكنها كانت لا تزال كعبة العلم والثقافة. جاءها الفارابي وهو قريب من الخمسين وبدأ تفاعلاً فكرياً خصباً مع أعلامها المعنيين بالترجمة والتفلسف اليوناني بشكل خاص مثل أبي بشر متى بن يونس الذي درس الفارابي عليه المنطق. كما اتصل في أواخر عمره بسيف الدولة الحمداني، أمير الدولة الحمدانية في حلب، الذي أكرمه في بلاط شهدَ أعلاماً من الكتّاب والشعراء في طليعتهم المتنبي وأبو فراس الحمداني.

هذا تقريباً من أهم ما يخرج به الناظر في المعلومات المتيسرة حول الفارابي، وإن كان ما ترويه المصادر التاريخية كثيراً. لكن ذلك الكثير تتخلله مبالغات تقترب من الخرافة، كما في قصة دخوله على سيف الدولة وكيف أدهشَ الناس بعلمه وموسيقاه التي نومهم بها تارة وأضحكهم تارة ثم أبكاهم أخرى وهكذا. غير أن مما تواتر عنه وليس ما يدعو للتشكيك بصحته الزهد بالدنيا وانكبابه بطبيعة الحال على كتب الفلسفة أو الحكمة يقرأ ويحلل ويشرح. المكانة الرفيعة التي حققها في تاريخ التفلسف الإسلامي لم تأتِ إلا من عقل مولّع بالمعرفة وفي مظانها الصعبة المرتقى. لقد انكبَّ الفارابي على قراءة ما وجده مترجَماً من كتب اليونان وغير اليونان أو ما ظنّه أعمالاً لليونانيين، وكان أحد همومه الرئيسة تقريب تلك الفلسفة لطلابها من باحثي العصر وتلامذة العلم فكانت جُلّ أعماله شرحاً وتلخيصاً لكتب أفلاطون وأرسطو وأعمال الأفلاطونيين المحدثين بعد ذلك. غير أن هماً رئيساً ظلَّ يلاحقه باستمرار وهو تبرير الفلسفة والدفاع عن شرعية وجودها في بيئة ثقافية إسلامية تؤمن بأن أسئلة الفلاسفة إما ضالة وإما لا حاجة إليها لأن الدين أجاب عنها مثل خلق العالم وطبيعة النفس وما إليها من مسائل انشغل بها الفلاسفة

الأوائل. ذلكما الهمان هما مما ورّثه الفارابي لمن جاء بعده من متفلسفي المسلمين مثل ابن سينا وابن رشد، كما أنهما ما صبَّ عليه هجوم أبي حامد الغزالي في نقده للفلسفة الإسلامية في كتابه الشهير **تهافت الفلاسفة**.

هذه المشاغل استدعت خطاباً فلسفياً مباشراً أحياناً ومزدوجاً أو اعتذارياً تبريرياً غالباً، ليس لدى الفارابي وحده وإنما لدى من جاء بعده. ينبّهنا أحد الباحثين المعاصرين إلى هذا الخطاب في ملاحظات له حول الفارابي، لكن قبل الوقوف على تلك الملاحظات أرى من المناسب أن تكون بداية التأمل في بعض ما قاله الفارابي نفسه عن الحاجة إلى ذلك الخطاب التبريري أو الاعتذاري، أي تبريره للتبرير. يحدث ذلك في مقدمته لكتاب بعنوان **تلخيص نواميس أفلاطون**، حقّقه ونشره عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه **أفلاطون في الإسلام**، وكتاب أفلاطون المشار إليه يُعرف الآن بأنه **القوانين**، آخر كُتُب أفلاطون وهو، شأن كُتُب أفلاطون الأخرى، عبارة عن حوار حول قضية كبرى هي هنا النواميس أو القوانين وطبيعتها ونشأتها والمدن والمجتمعات التي تطبّقها وآثار ذلك وما يتصل به من قضايا أخرى[1].

يقول الفارابي إن الإنسان من طبعه أن يحكم على الكل من خلال أجزاء ذلك الكل، وهذا يؤدي إلى الخطأ أحياناً كثيرة حين تكون الأجزاء لا تدل على حقيقة

---

(1) يرى إريك فوغْلين، وهو مؤرِّخ ألماني أميركي، في كتاب له حول أفلاطون أن ترجمة الكلمة اليونانية «نوموي» (Nomoi) ومفردها «نوموس» (Nomos) إلى «قوانين» غير دقيقة لأنها تتجاهل البُعد التقديسي فيما يشير إليه أفلاطون حيث القوانين تنبع من مصدر قدسي وتتجاوز في دلالتها المعنى الوضعي الحديث للقوانين. لذا تبدو الترجمة العربية التي تبنّاها الفارابي، وهي «نواميس»، أقرب إلى الدلالة الأصلية حيث تحمل كلمة ناموس بُعداً دينياً وتقديسياً أيضاً نجده في المسيحية والإسلام مثلما نجده لدى اليونانيين القدماء. غير أن ما يحدث في الاستعمال العربي، كما يتضح من شكل الكلمة اليونانية ولفظها، ليس ترجمة وإنما تعريب، فنوموس تبدو هي جذر كلمة «ناموس» وجمعها «نواميس» التي تستعمل في العربية بمعنى «صاحب السر» أو «صاحب الوحي»، وقد وصف بها جبريل عليه السلام. ويشير **لسان العرب** إلى أن الكلمة تستعمل بالدلالة نفسها لدى أهل الكتاب.

انظر: Eric Voegelin, *Plato* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957), p. 217.

الكل. وهو هنا يقصد نزوع الناس إلى التعميم من مشاهدة حالات معيّنة فيسقطون الحكم على عموم الحالة أو الشيء. يقول الفارابي «إن الشيء الواحد بالشخص لو شوهد منه فعل مرات، حكم على ذلك الشيء بذلك الفعل في طول زمانه كله: كمن يصدق مرة في كلامه مرة أو مرتين أو أكثر فإن من الطباع أن يحكم بأنه صدوق بالإطلاق؛ وكذلك من يكذب»[1]. ثم يربط الفارابي هذا الطبع البشري بسلوك الحكماء ممن تمكّنهم قدراتهم الذهنية وعلمهم من عدم الوقوع أسرى لذلك الطبع، لكنهم يفيدون منه في ما يكتبون أو في خطابهم الفلسفي. يقول الفارابي مضمّناً كلامه حكاية بالغة الدلالة:

«والحكماء، لما عرفوا هذا المعنى من طباع الناس، إنما أظهروا من أنفسهم حالاً من الأحوال مرّات كثيرة حتى حكم الناس عليهم بذلك الأمر دائماً؛ ثم أتوا بخلاف تلك الحال فيما بعد، فخفي على الناس ذلك، وظنوه الحالة الأولى، مثلما يحكى عن بعض الزهّاد المتقشّفين أنه كان ممن عُرف بالصلاح والسَّدد والزهد والعبادة، وشُهر عند الناس بذلك فلحقه خوف من جهة السلطان الجائر، وأراد المهرب من مدينته تلك، فخرج أمر ذلك السلطان بطلبه وخشي على نفسه الوقوع في يد أصحاب السلطان فعمد إلى لباس من لباس أهل البطالة فلبسه، وأخذ بيده طنبوراً وتساكر في أول الليل وجاء إلى باب المدينة يغني على طنبوره ذلك. فقال له البواب: «من أنت؟» فقال له مستهزئاً: «أنا فلان الزاهد» فظنّ البواب أنه سخر منه، فلم يتعرض له فنجا، ولم يكذب في قوله».

نحن هنا أمام مستويَين من الدلالة، الأول تقع عليه دلالة الحكاية نفسها، والثاني تقع عليه دلالة روايتها من قبل الفارابي. المستوى الأول هو مدار كلام الفارابي وغايته المباشرة، أي الإخبار عن الزاهد واضطراره للهرب معتمداً على فهم الحرّاس لكلامه بوصفه استغفالاً لهم، أي توقعهم ألا يجرؤ أحد على ادّعاء صفة «فلان الزاهد» وهو مطلوب من قبل السلطان، لأن ذلك من قبيل تعريض النفس للهلاك. بالنسبة إلى الحرّاس كلام الزاهد، وهو صادق، لا يؤخذ على

---

(1) عبد الرحمن بدوي (محرر)، **تلخيص نواميس أفلاطون في أفلاطون في الإسلام**، دار الأندلس، بيروت، 1982، ص 35.

دلالته الظاهرة وإنما يؤول بوصفه سذاجة من قبل سكير يمشي آخر الليل. أما المستوى الدلالي الثاني فهو اختيار الفارابي لقصة فيها مواجهة بين ضعف الزاهد وسطوة السلطان، أي أنه كان يمكن للفارابي أن يختار حكاية أخرى تدل على ما يتحدث عنه بشأن طباع الناس وكيفية فهمهم للكلام، لكنه آثر حكاية تتجه للمشكلة في عمقها. لقد اختار الفارابي أنموذجاً حقيقياً أو واقعياً للمواجهات التي يمكن أن تحدث له هو والتي سبق أن واجهها حكماء اليونان من قبل ومنهم أفلاطون الذي هو بصدد رواية أسلوبه في التفلسُف.

يوضّح الفارابي أن هدفه من كل ما ذكره إنما هو تمهيد لعرض الأسلوب الذي اعتمده أفلاطون في تقديم العلوم إلى الناس:

«وغرضنا من تقديم هذه المقدمة هو أن أفلاطون الحكيم لم تكن تسمح له نفسه بإظهار العلوم وكشفها لجميع الناس. فسلك طريق الرمز والألغاز والتعمية والتصعيب لئلا يقع العلم إلى غير أهله فيتبدل. و(إلى) من لا يعرف قدره، أو يستعمل في غير موضعه. وذلك منه صواب. ولما علم واستبين أنه قد شهر بذلك وعرف الناس أجمع منه ذلك ربما عمد إلى الشيء الذي يريد أن يتكلم فيه فيصرح به تصريحاً ظاهراً فيظن القارئ والسامع لكلامه أن (في) ذلك رمزاً، وأنه يريد به خلاف ما صرّح به»[1].

من المهم أن نتذكر هنا أنه لا أفلاطون ولا الفارابي واجها وضعاً كالذي تعيشه البشرية، في أوروبا ثم في بقية أنحاء العالم، منذ عصر النهضة، الوضع الذي يتاح فيه لكثير من الناس إن لم يكن جميعهم أن يقرؤوا الكتب، فلم يكن النشر موجوداً أصلاً، وتداول الكتب كان في أضيق الحدود نتيجة للاعتماد على النَّسخ وقلة عدد النُّسخ من ناحية، وانتشار الأمية من ناحية أخرى، فضلاً عن أن القادرين على القراءة المحبين للمعرفة لم يكونوا دائماً قادرين على دفع تكاليف الاستنساخ لما يريدون من كتب. لكن هذا الوضع الذي تضيق فيه دائرة العلم ويقل الاطّلاع لم يحل دون أن يكون الخوف هاجساً عالي الوتيرة ليس من سوء الفهم

---

(1) عبد الرحمن بدوي، **تلخيص نواميس أفلاطون**، سبق ذكره، ص 36.

بقدر ما هو من الفهم الصحيح. صحة الفهم تغدو مشكلة لمفكرين يريدون أن يمرروا أشياء يصعب عليهم قولها للعامة ولبعض الخاصة من المتنفذين القادرين على المحاسبة والعقوبة، في الغالب تمشياً مع تصورات العامة، لكنهم يرويدون أن يشركوا معهم النخبة من أهل العلم والفكر في مسعى لنشر ما يرونه صحيحاً ومؤدياً إلى تصحيح أوضاع قائمة.

ما يشير إليه الفارابي يُطرح بوصفه متعلقاً بأفلاطون وكيفية تعامله مع الوسط الذي كان يعمل فيه، لكن الكلام يظل منطبقاً على الحكماء جميعاً بحسب إشارة الفارابي نفسه («والحكماء جميعاً، لما عرفوا هذا المعنى. . .») ومن أولئك الفيلسوف المسلم بطبيعة الحال. هل نحن إذاً إزاء إشارة من الفارابي لقرائه «الفطنين» لكي ينتبهوا إلى أسلوبه هو في الكتابة؟ هل في ذلك توعية لأفهامهم ومقدرتهم على استنباط الدلالة الخفية وراء دلالة ظاهرة؟ الواضح هو أن الفارابي ينقل عن أفلاطون بتلخيص أفكاره في القوانين، والنقل والتلخيص يشبه الترجمة في كونه منسوباً إلى آخر ومعفياً من ثم من كثير من المسؤولية عمّا يرد في المنقول. نحن، بتعبير آخر، تجاه عمل يشبه ما أنجزه ابن المقفع في **كليلة ودمنة**، غير أن الشبه ليس تاماً لأن ابن المقفع يبعد نفسه عن النص مرتين، فهو ينقل عن لغة أخرى والكلام نفسه منسوب إلى الحيوان. في حالة الفارابي هناك مسافة واحدة بينه وبين ما ينقله. ومع ذلك فإن الشبه يعود ليس في أسلوب التأليف أو الكتابة وإنما في القضايا المطروحة. الفارابي، مثل ابن المقفع، معني بالحكم والحاكم والعدالة والسياسة وطبقات المجتمع وغير ذلك من القضايا البالغة الحساسية والتي من الأسلم ألا تطرح مباشرة لا سيما إن تضمّنَ الطرح ما يعد انتقاداً لأنظمة أو لحكام أو لمجتمعات وقوانين سائدة وإن جاء ذلك على نحو غير مباشر.

تلخيص كتاب ما يعني أيضاً حرية من قام بالتلخيص في انتقاء ما يراه ذا أولوية أو أهمية خاصة بحيث يجري إبرازه بدلاً من غيره، وهنا نضع أيدينا على إحدى حيلتَين يعمد إليهما الفارابي في إعادة تقديم أفلاطون[1]. تتمثل الحيلة

(1) هي إعادة تقديم لأن أفلاطون كان معروفاً قبل الفارابي لدى الباحثين المسلمين.

الأخرى في الحرية التي يتمتع بها الملخِّص في إعادة صياغة النص الأصلي بالأسلوب الذي يراه ملائماً سواء للتأكيد على مسألة أو لتجاهل مسألة أو التخفيف من دلالتها أو وقعها. لذا من الممكن اعتبار النص الناتج عن عملية التلخيص ليس ممثلاً لمؤلفه الأصلي فحسب وإنما ممثلاً أيضاً لمن قام بالتلخيص ربما بقدرٍ مساوٍ، تماماً كما هي الحال في الترجمة أو حتى العرض لكتاب ما، فنحن ننتقي ما يتفق مع توجهاتنا غالباً بحيث تحدث عملية تماهي مع النص المترجَم أو الملخَّص أو المعروض أو حتى المحلَّل. يضاف إلى ذلك ما عُرف عن الفارابي تحديداً من إعجاب شديد بفيلسوفَي اليونان الكبيرَين: أفلاطون وأرسطو، واعتباره نصوصهما أقرب إلى النصوص المقدسة التي لا يكاد يأتيها الباطل، وهو أمر يتضح من جمعه بينهما وتبنّيه لآرائهما ودفاعه عنهما وما إلى ذلك من أشكال الإعجاب المتحمِّس[1].

يستوقف القارئ في السياق المرسوم هنا ما يلخّصه الفارابي من كلام أفلاطون، أو الشخصية التي تمثله في حوار القوانين حول مسألة الحكم والحاكم في الباب الثالث من كتاب أفلاطون، المقالة الثالثة في ملخص الفارابي:

«ثم أخذ يبيّن أن الملوك والرؤساء إذا لم يكونوا ذوي أدب فسدَ أمرهم وأمر رعاياهم، كما بيّن ذلك في الأمثلة التي أتى بها من. . . اليونانيين إذا لم يكونوا ذوي علم فأفسدوا أمر رعاياهم وأمر أنفسهم حتى خربت مدنهم. والجهل في الملوك أكثر ضرراً منه في العوام»[2].

---

(1) ما يحدث في **تلخيص نواميس أفلاطون** يؤكِّد أن الفارابي على نقيض ما يراه محمد عابد الجابري في مقارنته بينه وبين ابن رشد. يذهب الجابري، في **المثقفون في الحضارة العربية** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995)، إلى أن «مؤلفات الفارابي السياسية لا يمكن فصلها خارج نظامه الميتافيزيقي العام ولا فهمها خارجه» (انظر ص 138 من كتاب الجابري). فمجرد الوعي بأن الفارابي كان يكتب وفي ذهنه إشكاليات التعبير ومزالقه يكفي لتأكيد أنه يكتب والواقع الحي حوله، وليس النظام الميتافيزيقي، حاضر في ذهنه. ثم إنه لم يكن من السذاجة بحيث لا يخشى عقابيل ما يكتب وينشر من كلام عن الحكم والاستبداد والعدالة وما إليها.

(2) عبد الرحمن بدوي، **تلخيص نواميس أفلاطون**، سبق ذكره، ص 55.

إلى أن يقول بعد ذلك بقليل إن أفلاطون «أتى بالأمثلة على الرؤساء الذين ظنوا بأنفسهم أنهم علماء أدباء، ولم يكونوا كذلك وطلبوا المغالبة فأفسدوا الأمر». تحمل هذه العبارات الكثير من المعاني المبطنة والتي ليس من الصعب الاستدلال بها على الواقع السياسي ليس في عصر أفلاطون فحسب وإنما وفي المقام الأول هنا في عصر الفارابي نفسه. لا شكّ أن الفيلسوف المسلم أراد أن يفهم الحكام في عصره شيئاً، أن يسمع رأي الناس فيهم وفي طريقة إدارتهم لممالكهم أو ولاياتهم. وكان الفارابي، كما سبقت الإشارة، يعيش في عصر اضطرابات سياسية وتسلُّط سواء من قبل حكام المسلمين أو من يسيطر عليهم من القادة الأتراك أثناء ضعف العصر العباسي.

ما يقوله الفارابي هو امتداد لما يقوله في كتابه الأشهر **آراء أهل المدينة الفاضلة** ومن قبله كتاب أفلاطون **الجمهورية** الذي تأسس عليه، حيث يحتل أهل العلم والفلسفة المكانة الأرفع أو بالأحرى القيادة في المدينة الفاضلة. ومن الطريف أن يتابع المرء الكيفية التي يصف بها الفارابي رئيس المدينة الفاضلة، فالشروط الصعبة التي تشمل العقل والجسم وتؤكد الكمال هي التي تخول شخصاً ما للرئاسة، ولكن الفيلسوف يدرك استحالة ذلك التكامل فيترك احتمال أن تتوزع تلك الصفات في أكثر من شخص، الأمر الذي يجعل من الممكن للحكيم الذي لا يملك صفات الرئاسة الأخرى، كاكتمال البدن مثلاً، أن يشارك في الحكم من امتلك الصفات الأخرى. واللافت قبل ذلك أن رئاسة المدينة الفاضلة ليست «وراثة». يقول الفارابي:

«ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّاً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية»[1].

غير أن الفارابي لا يقف عند هذا الحدّ في «المدينة الفاضلة» وإنما يفصّل في صفات الرئيس حتى يساوي بينه وبين النبي، أو يجعلهما في الأصل واحداً. ودون الدخول في تفاصيل مستويات العقل التي يتحدث عنها الفارابي، فإن الصورة

(1) **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 122.

النهائية هي صورة فيضية جاءت من الأفلوطينية التي تأثر بها الفلاسفة المسلمون وظنوها جزءاً من فلسفة أفلاطون:

«فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة»(1).

يتلو ذلك إقرار الفارابي بصعوبة العثور على ذلك الرئيس الكامل واقتناعه بأن الخيارات التالية تشمل البحث عمن تجتمع فيه معظم الصفات، حتى نصل إلى مرحلة أن يقتسم السلطة اثنان أحدهما حكيم، فالحكمة أو الفلسفة مطلب لا تقليل من شأنه ولا تنازل عنه.

يعيدنا هذا إلى مطالبة أفلاطون، عن طريق الفارابي، في **النواميس** أن يكون الحاكم من ذوي العلم، فهي امتداد لما يراه الفارابي نفسه في **المدينة الفاضلة**. والحق أن ذلك فعلاً ما يطلبه أفلاطون في **النواميس** أو «القوانين». فالأثيني يخبر محاوريه أن ما أفسد الملوك «الدوريين»، أي ملوك أحد التقسيمات الإثنية الأربع الكبرى التي تؤلِّف اليونان، «لم يكن الجبن ولا الجهل بالشئون العسكرية بالنسبة إلى القواد والمقودين. إن ما أدى إلى هدمهم هو الرذائل الكثيرة من الأنواع الأخر، وجهلهم -فوق كل شيء- باهتمامات الإنسان العليا»(2). إبراز الفارابي للعلم والأدب مهم إذاً في تكريس تفوق الفيلسوف أو الحكيم على غيره.

ويساوي إبراز الفارابي لعلم الحاكم إبرازُه لحرية المحكومين، فعلى صاحب الناموس، أو المشرِّع، ألا يتخذ العبودية طريقاً لفرض ما يراه مناسباً:

---

(1) **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، سبق ذكره، ص 125.

(2) **القوانين** لأفلاطون، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص 182. في ترجمة جاوت الإنجليزية تحل «الشؤون الإنسانية» محل «اهتمامات الإنسان العليا»: انظر طبعة غوتنبرغ (Gutenberg) الإلكترونية (دون أرقام صفحات).

«وذكر أن صاحب الناموس يجب عليه أن يميز هذه الأخلاق ويعمل فيها ما ينبغي أن يعمله: من ترتيبها والحث عليها، وأن يلزم الناس الأخذ بها والتمسك بها على طريق الحرية لا على طريق العبودية، فإن فساد العبودية هو ما ذكره عن الفُرس في الأمثلة التي أتى بها»[1].

ثم يعيد التأكيد على الحرية مرة أخرى في الفقرة التالية منهياً ملخّصه للباب الثالث. يضاف إلى ذلك أن إشارته إلى العبودية في الفقرة السابقة وما تتضمنه من ذكر للفُرس في كتاب أفلاطون لا تنسيه أن يشير إلى أن الفيلسوف اليوناني يتحدث عن أسلوب التوريث في النظام السياسي الفارسي وأثره: «ثم جرى في حكاياته عن الفرس وعن تنقل دولتهم من مَلكهم إلى ابنه، وما اجتلبوا في الحرب في البحر معنى ينتفع به...».

يتضح من ذلك كله أن التنبيه الذي صدّر به الفارابي تلخيصه لكتاب أفلاطون، أي أسلوب ذكر معلومات غامضة، تجعل القارئ يتوقع نصاً غامضاً بالكلية ثم قول ما هو واضح فيمكن تمريره، ذلك التنبيه لا يبدو ذا ضرورة في تلخيص يبدو أقل اعتماداً على حيلة كتلك. ما اعتمد عليه الفارابي هو أولاً تلخيص كتاب حكيم يوناني يجعل الآراء قادمة من الخارج، ثم إعادة صياغة أفكار الحكيم سواء بالاختصار أو بتبديل الأولويات. لكن في كل الحالات، ليس الفارابي فيما لخَّصه وقدَّمه للقارئ العربي مختلفاً عن من لخَّص له، فالمعروف أن أفلاطون نفسه حين ألَّف كتابه **النواميس** أو **القوانين** كان أيضاً تحت ضغط محاولة فاشلة قام بها مع حاكم متسلِّط هو ديونيسيوس حاكم سيراكيوس في صقلية، فقد قيل إنه نتيجة صراحته مع ذلك المستبد سُجن وقيل إنه استعبد فترة من الزمن.

جانب آخر من تعامل الفارابي مع أفلاطون يكشفه المفكر الألماني/ الأميركي ليو شتراوس في كتابه **الاضطهاد وفن الكتابة**. يتحدث شتراوس عن كتاب الفارابي **فلسفة أفلاطون وأرسطو**، وهو كتاب يتألف من ثلاثة أجزاء يبدأ بتحصيل السعادة ثم فلسفة أفلاطون وأخيراً فلسفة أرسطو. يقول المفكر الألماني إن الفارابي في

---

(1) عبد الرحمن بدوي، **تلخيص نواميس أفلاطون**، سبق ذكره، ص 56-57.

الكتاب الأول يميز بين السعادتَين الدنيوية والأخروية، لكنه في الكتاب الثاني، المتعلق بأفلاطون، والذي يتضمن تلخيصاً لعدد من محاوراته الشهيرة مثل **الجمهورية** يتجاهل ذلك التمييز تماماً مع أن أفلاطون يتحدث عن الحياة الآخرة. ويفسر شتراوس ما يفعله على النحو التالي: «كان بمستطاع الفارابي أن يذهب إلى ذلك الحدّ في كتاب أفلاطون ليس فقط لأن البحث هو الجزء الأقل بروزاً والأقصر في العمل الكلي، وإنما لأنه في ذلك العمل يعبِّر بشكل واضح عن آراء شخص آخر»[1]. ثم يخلص من ذلك إلى نتيجة أكثر شمولية: «يتيح الفارابي لنفسه إذاً الحصانة الخاصة بالشارح أو المؤرِّخ لكي يعبِّر عما في ذهنه بشأن مسائل خطيرة في أعماله «التاريخية» بدلاً من الأعمال التي يتحدث فيها باسمه شخصياً»[2]. ويطرح شتراوس في هذا الموضع تساؤله عن السبب الذي جعل الفارابي يسكت عن تمييز أفلاطون بين السعادتَين الدنيوية والأخروية وأن الآخرة حقيقة مع أنه ليس سوى شارح، فقد كان أولى به أن يقدم أفلاطون بدقة وأمانة لقارئه أو أن يتأثر بجاذبية التحليل الأفلاطوني وقدرته غير العادية على توصيل الأفكار فيُقدّمه كما هو. لكن السبيل الذي آثره الفارابي، بحسب شتراوس، «يثبت بما يكفي أنه كان يرفض الاعتقاد بسعادة تختلف عن السعادة المتاحة في هذه الحياة، أو الاعتقاد بحياة أخرى». والنتيجة النهائية من ذلك كله هي أن سكوت الفارابي عن تلك المعتقدات، أو بالأحرى رفضه المبطن لها، يزيل أي شكّ عن أن تأكيداته في المواضع الأخرى من أعماله أن الروح خالدة ليست سوى «أشكال من التكيُّف مع آراء سائدة»[3].

الآراء التي سبق عرضها في تلخيص الفارابي للنواميس الأفلاطونية يرجح ما يذهب إليه شترواس، إلى جانب أن احتمالات التسامح تجاه ما هو سائد أو مقبول على المستويات السياسية والثقافية والاجتماعية آنذاك كانت ضعيفة جداً. وإذا كان

---

(1) Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, op. cit., pp. 13-14.

(2) نفسه، ص 14.

(3) نفسه، ص 14-15.

ضعف تلك الاحتمالات لم يحل دون خروج فيلسوف مثل الفارابي على المقبول فإن المشاهد في المواجهة النصية وكثرة المراوغات والمناورات، التي أشار الفارابي نفسه إلى بعضها، تؤكد أن ما قيل على سبيل المخالفة جاء مغلّفاً أو مبطّناً، أو كتابة بين السطور، كما يفضِّل ليو شتراوس أن يعبِّر. ذلك ما أدركه من سبقوا الفارابي وما أدركه من تلاه، وفي الحيّز المتبقي من هذا الفصل نموذجان آخران لذلك الإدراك وما أفضى إليه.

2. ابن رشد: غضب الأمير

جاءت المواجهة لدى الفارابي خالية من مصادمات سياسية، فقد كان الرجل بعيداً عن السياسة ولم يقترب منها سوى في لحظات قليلة ربما كان من أشهرها وأهمها اتصاله بسيف الدولة الحمداني، الاتصال الذي لم يؤدِّ إلى انغمار الرجل بالسياسة وأهلها كما كان شأن بعض معاصريه ومن سبقوه كابن المقفع والتوحيدي والمتنبي. الذين جاؤوا بعده تباينوا أيضاً في درجة قربهم وبعدهم عن صراعات السياسة وتوتراتها، لكنهم إن سلموا من مواجهات السياسة لم يسلموا من مواجهات المجتمع والثقافة السائدة.

أبو الوليد ابن رشد، أحد أهم فلاسفة المسلمين وربما أهمهم ليس في المغرب الإسلامي أو في القرن الثاني عشر فحسب، إنما في تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ ابن سينا، واجَهَ السلطة بمستوياتها المختلفة، الثقافية والاجتماعية والسياسية. ومشهورة النكبة التي تعرّض لها على المستوى السياسي والاجتماعي، كما هي مشهورة مواجهته للهجوم على الفلسفة الذي شنّه الغزالي قبل ابن رشد بحوالي قرن في كتابه الشهير **تهافت الفلاسفة** حين ألّف **تهافت التهافت**. ومواجهة ابن رشد للغزالي إنما تمّت تحت مظلة أوسع هي مظلة التوفيق بين الشريعة الإسلامية والحكمة اليونانية التي شغلت فلاسفة الإسلام من قبل وشغلت ابن رشد بشكل خاص. تلك كلها كانت لحظات توتر كانت النصوص ساحتها مثلما جاءت بعض أحداث الحياة انعكاساً أو امتداداً لها.

عاش ابن رشد في كنف دولة الموحدين، حيث عمل قاضياً بإشبيلية إلى

جانب عمله في البحث والتأليف، مشتغلاً أحياناً بدراسة من سبقه من الفلاسفة المسلمين ومعنياً بشكل خاص بالفلسفة اليونانية وشرحها بتكليف من أمراء الموحدين، لا سيما أبو يعقوب يوسف. وتعدّ علاقته بأبي يعقوب، الذي كان مثقفاً واسع الاطّلاع على علوم عصره خاصةً الفلسفة، علاقة مركزية في حياة ابن رشد، سواء في صعود نجمه في معظم سِنيّ حياته، أو في أفوله فيما بعد في ما يعرف بنكبة ابن رشد التي أدّت إلى نفيه حوالي سنتين وإحراق كتبه على النحو المشهور في كتب التاريخ وما صار من متداول المعلومات. لكن مشروع ابن رشد الفكري كان منذ البدء مثيراً للجدل ليس في أوساط العامة أو الساسة فحسب وإنما في أوساط المشتغلين بالفكر عموماً والفلسفة اليونانية بشكل خاص التي تزعّم ابن رشد إعادة تقديمها وإشاعتها في الثقافة العربية الإسلامية وريثاً لمن سبقه كالفارابي وابن سينا في المشرق العربي.

في كتابه الصغير الحجم الكبير الدلالة والأهمية **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، يخوض ابن رشد معركته الرئيسة ضدّ معارضي الحكمة القائلين بتعارضها مع الشريعة. وهو في معرض ردّه يقيم الحجة تلو الحجة متكئاً على البرهان وعلى معرفته بالموروث الإسلامي والنصوص الدينية وتفسيرها أو تأويلها والفقه وأحكامه. الحجة الرئيسة في كل ذلك هي أن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»، فلا يمكن للحكمة أن تصل إلى حق عن طريق القياس والبرهان لم يدع الشرع إليه ويقبل به بالطرق التي أقرها ومنها التفكر بما يتضمن القياس البرهاني. فقد حثَّ القرآن على النظر العقلي مثلما حثَّ على الإيمان. ويواجه ابن رشد القائلين بأن في ظاهر النصوص الشرعية ما يتعارض مع نصوص الحكمة بالتذكير بأن التأويل أداة أساسية للوصول إلى المعرفة. والتأويل له شرطان: العلم وعدم الخروج عن عادة لسان العرب. هنا يصل ابن رشد إلى منطقة مفصلية في معركته النصية مع معارضيه وهي تأويل معنى الرسوخ في العلم ودور الراسخين في الآية القرآنية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ

﴿إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (آل عمران، الآية 7). يؤوّل ابن رشد الآية على أساس أن الوقف يتلو قوله تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ بما يجعل الراسخين في العلام عارفين بتأويل الآيات. يقول:

«لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى (والراسخون في العلم)، لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم، وقد وصفهم الله [تعالى] بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبَل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين به هم أهل الإيمان [به] لا من قبل البرهان»[1].

هنا يحاول ابن رشد أن يشق لنفسه وللتفلسُف الإسلامي طريقاً في صلادة الأقاويل المعارضة لمسعاه. لكن إذا كان هذا المسعى التأويلي مبرّراً على أساس من الاختلاف حول مكان الوقف في نصّ الآية، من ناحية، وعلى الحجة البرهانية حول مبرر استثناء الراسخين إن لم يتميزوا عن غيرهم، من ناحية أخرى، فإن مبرّراً آخر سيذكّرنا بما سبق أن ساقه الفارابي في تبرير أسلوب الفلاسفة، مع الفارق طبعاً في قدسية النص القرآني، فنحن ننظر إلى مبررات الفيلسوف المؤول بحدّ ذاتها.

يقول ابن رشد في معرض مناقشته للاختلاف بين الظاهر والباطن في معاني آيات القرآن ومبررات ذلك:

«والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف [نظر] الناس وتبايُن [قرائحهم] في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع [بينها]...»[2].

سبق أن رأينا الفارابي يشير إلى أن الحكماء يقولون كلاماً غامضاً يصعب على

---

(1) **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ص 37. ما بين المربعات هو ما أدرجه المحقق للفت الانتباه إلى ما بين مخطوطات الكتاب من اختلاف.

(2) نفسه، ص 34.

كثير من القرّاء فهمه، ثم يذكر أولئك الحكماء ما لا يتوقع منهم بوضوح فلا ينتبه له القرّاء لأنهم اعتادوا غير ذلك، فهو تكتيك نصّي يدفع به الحكيم سوء فهم القراء غير الراسخين في المعرفة على النحو الذي لا يشق على أهل الخبرة والفطنة من الراسخين. فكأن ابن رشد يزعم لما يبدو متعارضاً ظاهرياً في القرآن هدفاً يشبه ذاك أو يذكّر به، ففي الحالين يتميز أهل العلم بميزة في الفهم والاستدلال يخصها بهم النص وحدهم. ويبدو أن هذه هي المسألة التي وجدَ فيها الغزالي مدخله في بدء هجومه على الفلاسفة في كتابه المشار إليه أعلاه، فهو يشير إلى أن من أسباب خروجهم عن الملة «استبدادهم لفرط الذكاء والفطنة باستخراج تلك الأمور الخفية»، وأنهم يتحدثون عمّا يسمونه المنطق في حين أن «المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر، فغيّروا عباراته إلى المنطق تهويلاً. . . فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه إلا المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة»[1].

وسواء صحَّ هذا الربط بين هذه النصوص أو تأويل كلام متفلسفيها فإن ما هو أكثر وضوحاً هو أن ثمة تنازعاً على الخطاب، ومن يملك صلاحية تأويله وكيف يكون ذلك وهي إشكالية تقود إلى ما يمكن أن نسميه الآن احتكار المعرفة أو العلم، ومعلوم أن هذه كانت من القضايا الأساسية التي أثيرت مع انتشار المعرفة والتأليف في الثقافة العربية الإسلامية: لمن ينبغي أن تتوجه الكتب؟ ومن الذي يتاح له الاطّلاع عليها لا سيما حين تكون المسائل خلافية أو صعبة؟ والطريف أن تلك المشكلة نشأت قبل أن توجد الطباعة والنشر كما في عصرنا، أي عندما كان تداول الكتب وبالتالي المعرفة ليس بالاتِّساع الحالي. الفلاسفة: ابن سينا وابن طفيل وابن رشد بل الغزالي نفسه كلهم معنيون بهذه المسألة لكن على تفاوت وبطرائق مختلفة[2]. يقول ابن رشد في معرض ردّه على الغزالي إن ما فعله أبو

---

(1) **تهافت الفلاسفة**، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 38، 45.

(2) طرحت هذه القضية قبل أن ينظر فيها الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو بقرون، لكن تناول فوكو جاء مفصّلاً ومعمّقاً ومتّصِلاً بتطورات المعرفة في العصر الحديث على النحو المعروف. انظر الصفحات التي تشير إلى ذلك التناول في موضع آخر من هذا الكتاب.

حامد هو أنه وضع التأويل في كُتُب متاحة للعامة على النحو الذي يفضي بهم إلى مزالق الفهم الخاطئ وربما الكفر:

«ولهذا [يجب] ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو [من] أهل البرهان، [فأما] إذا أثبتت في غير كتب البرهان، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما يصنعه أبو حامد [فخطر] على الشرع وعلى الحكمة. . .»[1].

وقد سبق لابن سينا أن أشار إلى مسألة ترتيب كُتُبه بمقتضى القرّاء ومستوياتهم، فنجده في بداية كتاب **الشفاء**، مثلاً، يقول إنه في ذلك راعى اختلاف القرّاء وتفاوت مستوياتهم في طلب «الحق» ولذا خصّص كُتُباً أخرى لذلك مثل كتاب **الفلسفة المشرقية** ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب[2].

غير أن المواجهات النصية على هذا المستوى المعرفي المختص إلى حدٍّ بعيد بأهل العلم، والشبيه إلى حدٍّ ما بما أُسمي في أوروبا في نهاية القرن السابع عشر بمعركة الكتب، ليست الوحيدة ولا الأكثر خطورة في حالة ابن رشد بشكل خاص، كما يتضح من تتبع ما آلت إليه معركة نصية أخرى خاضها الفيلسوف على مستوى امتزجت فيه المعرفة بالسياسة. تلك المعركة بسط القول فيها محمد عابد الجابري في كتابه **المثقفون في الحضارة العربية**، وهي معركة تمخّضت عمّا عُرف تاريخياً بنكبة ابن رشد، النكبة التي أدت إلى نفيه وحرق كتبه كما سبقت الإشارة. تلك النكبة جاءت بعد تأليف ابن رشد كتاباً لخّص فيه كتاب **الجمهورية** لأفلاطون، الكتاب الذي عُرف أيضاً بـ **كتاب السياسة**. وقد كثرت الأقاويل حول أسباب النكبة التي ابتلي بها الفيلسوف، لكن الجابري بعد عرضه لتلك الأقاويل والأسباب المحتملة يتوصل إلى أنها تتمحور حول سببَين رئيسَين: الأول، ما ذكره ابن رشد في تلخيصه لأفلاطون حول الاستبداد والحاكم المستبد، والثاني العلاقة التي نشأت بين ابن رشد ويحيى أخي الخليفة الموحدي المنصور أبي يوسف يعقوب.

---

(1) ابن رشد، **فصل المقال**، سبق ذكره، ص 52.

(2) **الشفاء**، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، 1952، ص 10.

في كتاب ابن رشد **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**[1] يعرض الفيلسوف المسلم لآراء أفلاطون حول نشوء الدولة وأسباب انهيارها ويتحدث بإسهاب عن الاستبداد والحاكم المستبد وأثر ذلك على الدولة، ثم يختم الكتاب بإهداء إلى صاحب الفضل في تأليفه بل في فهم ابن رشد للكتاب نفسه، دون أن يُسمّي ذلك الشخص. لكن قبل الوقوف على الإهداء وما فيه من مراوغات نصية سبق أن رأينا ما يشبهها في مواضع سابقة من هذا الكتاب، يحسن أن نقف على ما يقوله ابن رشد حول الدولة الاستبدادية وأطوارها لا سيما أن ذلك متّصل بالنظرية الكبرى التي سيطورها بعد ابن رشد بما يزيد على القرن ابن خلدون كما سترد الإشارة.

المقالة الثالثة في كتاب ابن رشد **الضروري في السياسة**، وتحتل حوالي ثلث الكتاب، مخصّصة لـ«السياسات غير الفاضلة»، والتي تتمحور حول التسلّط أو الاستبداد، أي انحدار المدينة الفاضلة إلى حضيض الظلم من ناحية، والانحطاط السلوكي والخلقي وعدم الإنتاج من ناحية أخرى، إلى جانب سمات كثيرة أخرى تؤكد غياب الفضيلة. ولنأخذ هاتَين الفقرتَين من الكتاب للتمثيل لما يرد في الكتاب حول أهل هذه المدينة وسياسات حكامها وسلوك أهلها:

«وإنما يغلب على العامة في الأكثر حبّ المال، لأن النواميس الأولية عندهم كانت أميل إلى الكسب، ولذلك يقاتل كل واحد منهم [بنفسه دفاعاً] على [هكذا] المدينة ولا يجب عليه إخراج أي شيء من ماله. ويتفق وجود هذا ما دام واضعو النواميس فيهم هم من أصحاب مدن ضرورية. وخاصة منهم من يعيش على الصيد واللصوصية. أما إذا تجددت فيهم مختلف الشهوات، وربوا في نشأتهم على أقصى

---

(1) الكتاب المشار إليه مترجم عن نص باللغة العبرية وذلك لعدم العثور على النص الأصلي. والترجمة التي أنجزها الباحث المغربي المختص بالعبرية أحمد شحلان تعدُّ أفضل من النصوص المتوفرة وجميعها مترجمة عن لغات أوروبية. أشرف الجابري على نشر الترجمة وقدّم لها مع التعليق عليها، والكتاب بعنوانه الحالي «الضروري في السياسة» هو نفسه الذي يشير إليه الجابري في كتابهُ **المثقفون في الحضارة العربية** بعنوان «جوامع سياسة أفلاطون»، ولا بدَّ أن ذلك يعود إلى أن كتاب الجابري **المثقفون في الحضارة العربية** نُشِرَ قبل إنجاز الترجمة وإعطاء الكتاب عنواناً مختلفاً.

[مرغوبهم فيها] لم يعد في مكنتهم أصلاً القدرة على الحرب، فيضطر ملوكهم إلى فرض المكوس عليهم. وإذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة. وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم...»[1].

الظروف التاريخية التي كُتِبَ فيها هذا الكلام، أو التي اختير فيها نصّ أفلاطون ليلخَّص، هي التي تزيد من احتمال أن يكون النص موجهاً ومثقلاً بدلالات سياسية لم تكن لتفوت على القارئ العادي بله القارئ الفطن أو السياسي المحنك والمثقف. وصفات هذا السياسي كانت متوفرة في السلطان الموحدي المنصور أبي يعقوب، الذي قرب ابن رشد وحاوره وكان ذا فضل عليه في تعيينه في القضاء ومنحه الرتبة العالية بين جلسائه ورجال دولته. لقد أدرك المنصور قيمة ابن رشد وكان دافعاً للفيلسوف لينتج الكثير من الأعمال التي اتجهت إلى الحكمة اليونانية تلخِّص وتعلِّق وتقرِّب. غير أن الفتن الكثيرة التي ما لبثت تثور هنا وهناك سواء في الأندلس أو في المغرب العربي حيث امتدت دولة الموحدين نتيجة لنزوع بعض أقارب السلطان للاستقلال عن الدولة، تلك الفتن كان أحد باعثيها أو المشاركين فيها أخا المنصور واسمه يحيى. وقد تعامل المنصور مع كل تلك الفتن بقوة ماحقة أدّت إلى قتل أو تشريد كل من سولت له نفسه الثورة أو التمرد ومنهم يحيى الذي انتهى به الأمر مقتولاً.

يرى الجابري أن نكبة ابن رشد جاءت نتيجة صلته بيحيى هذا وأن إهداء الكتاب موجه إليه بوصفه الذي شجّع فيلسوف قرطبة على تلخيص الكتاب لما تضمنه من آراء في الاستبداد. وليس في الكتاب شاهد واضح على هذه الصلة ليحيى بالكتاب أو بابن رشد، غير أن العقوبة التي طالت ابن رشد يصعب تبريرها خارج سياق الكتاب وما تضمنه في الظروف التي أُلِّف فيها. هذا إلى جانب عوامل أخرى يفصّل فيها الجابري وتبدو مقنعة جداً. لكن ما هو يا ترى الإهداء الذي جاء

---

(1) **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 176.

في خاتمة الكتاب (وهو موضع في الكتاب يثير التساؤل بحدّ ذاته). ما يهم من تلك الخاتمة، أو ما يتصل بموضوعنا، هي الفقرة الأولى التي تقول:

«فهذا أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة الأقاويل العملية الضرورية في هذا الجزء من العلم [المدني]، الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون، قد بيّناها بأوجز ما أمكن، مع اضطراب الوقت. وهذا إنما تأتى لنا بما آزرتمونا به لفهمها، وبفضل مشاركتكم في ما نتوق إليه من هذه العلوم، وبعونكم لنا عليها في جميع وجوهها أحسن العون وأكمله. وأنتم لم تكونوا لنا سبباً في إلهامنا واكتسابنا لما هو جميل وحسب، بل كذلك في جميع ما حزناه من الخيرات الإنسانية التي ألهمنا الله تعالى إليها بفضلكم، أدام الله عزكم».

من المهم أن نتذكر أن الإهداء لم يكن لازمة أو تقليداً أساسياً في كتب النظر الفلسفي والعلمي، وكتب ابن رشد المعروفة، مثل **تهافت التهافت** و**فصل المقال** تخلو منه، لكنه يظهر بين الحين والآخر كما في خاتمة **الضروري في السياسة**، وهو ما يجعل السؤال حول ظهوره ملحّاً، إذ كونه غير متواتر يستثير السؤال حول أسباب استدعائه في نصٍّ ما دون آخر. ثم إن هناك سؤالاً آخر لا يقل أهمية وهو أن الإهداء يأتي عادة في أول الكتاب وليس في آخره، كما شهدنا في كتب العصر العباسي عند ابن المقفع والجاحظ والتوحيدي وغيرهم. فما الذي دفع بابن رشد أن يجعل إهداء كتابه خاتمة له؟ هل لذلك علاقة بالأوضاع المضطربة والمخاوف القائمة التي كان ابن رشد والمُهدى إليه يعيانها بغض النظر عن هوية ذلك المُهدى إليه؟ هل قدّر ابن رشد أن وجود الإهداء، الذي لم يكن منه بدّ، في ذيل الكتاب من شأنه أن يجعله أقل وضوحاً أو بروزاً وأقل ضرراً؟ لا نستطيع بالطبع أن نجزم بذلك. لكن ثمة مسألة أخرى تبدو وكأنها ترجّح الاحتمال الأخير، هي أن الإهداء الختامي جاء فقرة واحدة ضمن عدة فقرات تَشرح مسائل تتعلق بالكتاب والأسباب التي أدّت إلى ترك بعض أجزاء ما ذكره أفلاطون بعدم تلخيصها أو التعليق عليها.

نص آخر ضمّنه ابن رشد إهداءً ولكن في بداية النص لا في ذيله هو ما عُرف بـ«ضميمة العلم الإلهي»، وهي «رسالة» ألّفها ابن رشد استجابة لسؤال وجِّه إليه «عن رأي الفلاسفة في السماء، أقديمة هي أم حادثة؟» تلك المسألة، أي قدم

العالم، شغلت الفلاسفة المسلمين منذ اشتغلوا بالحكمة اليونانية، وقد ضمّت إجابة ابن رشد عنها إلى كتابه **فصل المقال**. ولم يشر ابن رشد إلى اسم الشخص الذي وجَّه إليه الإهداء ولكن، كما يشير المحقق، وهو محمد عمارة، هناك احتمال كبير «أن يكون خطابه هنا للسلطان «أبو يعقوب يوسف»...». ويذكر في جملة تعريفه بالرسالة أن تلميذ ابن رشد ينسب إلى الفيلسوف «قوله غير مرة:

لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما» ثم يحكي كيف سأله السلطان عن رأي الفلاسفة في السماء، أقديمة هي أم حادثة؟ وكيف تحرّج ابن رشد من ذكر رأيهم في ذلك، ثم كيف اطمأن عندما سمع كلام السلطان في ذلك...»[1].

تبيّن لابن رشد أن أبا يعقوب مطّلع على الفلسفة اطّلاعاً ممتازاً. لكن من الواضح أن ذلك العلم لم يحلّ الإشكال الذي وجده في التوفيق بين ما يقول به الفلاسفة، على الظاهر من أقوالهم، من أن علم الله قديم أو سابق لحدوث الأشياء ولكنه غير متصل بالأشياء بعد حدوثها، بمعنى أن الله خلق العالم ثم لم يعد معنياً به أو عالماً بما يحدث فيه[2]. ويحاول ابن رشد ردم تلك الهوة بالتوفيق بين كلام الفلاسفة، كما يظهر لأناس مثل أبي يعقوب، وما يراه هو من معنى أعمق للعلم. والمرتكز لما يراه ابن رشد يأتي في قوله:

«العلم القديم [أي علم الله] إنما يتعلق [بالموجودات] على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلاً، كما حكي عن الفلاسفة أنهم يقولون، لموضع هذا الشكّ، أنه، سبحانه، لا يعلم الجزئيات، وليس الأمر كما توهم عليه، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شروطه الحدوث بحدوثها، إذ كان علّة لها، لا معلولاً عنها، كالحال في العلم المحدث»[3].

بتعبير آخر، علم الله ممتد على الموجودات، قبل حدوثها وبعد حدوثها،

---

(1) ابن رشد، **فصل المقال**، سبق ذكره، ص 71.
(2) وهذا قريب مما قاله بعض من عرفوا بالربوبيين في عصر التنوير الأوروبي.
(3) نفسه، ص 76.

لكن علم الإنسان، المبني على حدوث الأشياء، وهو علم محدود، يختلف عن علم الله من هذه الناحية، أي أن الله سبحانه عالم بالأشياء بعد حدوثها ولكن بطريقة تختلف عن علم الإنسان.

ما يسعى ابن رشد إلى فعله هنا هو اختصار أحد الجوانب المؤسِّسة لمشروع الفلسفة الإسلامية كلها في سعيها للتوفيق بين الشريعة والحكمة، لكنه في الرسالة المشار إليها وجد نفسه ليس مواجهاً بإشكالية معرفية فلسفية فحسب وإنما بإشكالية سلطوية، بطلب من السلطان أن يحل الإشكال ويزيل الشك:

«وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتم على الشكّ العارض في علم القديم، سبحانه، مع كونه متعلقاً بالأشياء المحدثة [عنه]. وجبَ علينا، لمكان الحق، ولمكان إزالة الشبهة عنكم، أن نحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره، فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل»[1].

في هذا النص، وفي نصوص أخرى، وجد ابن رشد نفسه في مواجهة سلطتَين، سلطة الثقافة العامة بأسسها الشرعية المطالِبة بإيضاح موقف الفلاسفة المسلمين تجاه ما تقوله الفلسفة اليونانية، وسلطة السلطان برغبته الفردية في أن توضَّح له ملابسات العلاقة بين نوعي العلم على النحو المشار إليه. ولا شكّ أن مشكلة السلطان هي مصغّر لمشكلة الثقافة ككل، الأمر الذي يفضي إلى مشكلة الفيلسوف المطالَب بإيضاح موقفه وإزالة الإشكال العارض أمام السلطتين.

في «ضميمة العلم الإلهي» تجتمع السلطتان المشار إليهما مثلما تجتمعان في نصوص أخرى ومنها ملخَّص أفلاطون، ولكن مواجهة أفلاطون لهما تختلف استراتيجيةً وتكتيكاً. في الكتاب الملخَّص لأفلاطون، أي **الضروري في السياسة**، يدخل العنصر اليوناني على نحو رئيس ويجري توظيفه استراتيجياً لإطلاق مقولات يصعب قولها بشكل مباشر، أي دون وسيط يوناني، كما هو الحال عند الفارابي في كتابه عن أفلاطون، وكما هو الحال أيضاً عند بعض من سبق ذكرهم كابن المقفع. عن طريق الفيلسوف اليوناني، يمكن الاعتماد على تكتيك الإعلان عن أفكار وآراء يصعب الزجّ بها بشكل مباشر عن طريق الفيلسوف المسلم نفسه. لكن

(1) ابن رشد، **فصل المقال**، سبق ذكره، ص 71.

حين يأتي الأمر إلى مواجهة شفاهية ومباشرة حول قضايا في المعتقد والفلسفة لم يكن ممكناً للفيلسوف أن يتبع الأسلوب أو الاستراتيجية نفسها. كان عليه أن ينزع قناع الملخِّص ويتحدث مباشرة مدافعاً عن نفسه وعمّن كان يلخِّص لهم.

ما يحدث لدى الفارابي وابن رشد هو في المحصلة الأخيرة ترافع المثقف في وجه السلطة بوجوهها الثلاثة: السياسي والاجتماعي والثقافي. كل الحديث عن المدن الفاضلة والاستبداد، وكل المشاريع التي تتجه إلى بنية المجتمع وأُسُسه الثقافية والفكرية وإلى أنظمته السياسية والاقتصادية إنما تحمل رأي أفراد لا يكادون يملكون سلطة غير سلطة عقولهم وقدرتهم على نقل ما فيها إلى ساحة اللغة والكتابة. لكن سلطة العقول، كما تبيَّن للمتنبي، قد تتحول إلى شقاء حين يعم الجهل والفساد والاستبداد وتسود المكان، فذو العقل يشقى في النعيم بعقله/ وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم. ذاك اختصار آخر لموقف المفكر والمثقف والمبدع.

3. ابن خلدون: الخطاب الاحترازي

عندما ولد ابن خلدون في تونس عام 1332 كان قد مضى على وفاة ابن رشد في مراكش قرن ونيف، غير أن المسافة الزمنية لم تحل دون أن يحدث بين العقلَين تواصل فكري استمدَّ من خلاله المفكر التونسي الكثير من محفزاته وأسس تفكيره من فيلسوف قرطبة. ومع أن أثر ابن رشد لم يكن الأثر الأبرز على الفكر الخلدوني فإن الصلة بين المفكرَين جاءت مباشرة وواضحة لا سيما فيما يتعلق بقراءة البنية الاجتماعية والسياسية للدول المتعاقبة على حكم البلاد الإسلامية شمال أفريقيا والأندلس[1].

تعاقب الدول لم يكن الظاهرة السياسية الوحيدة أو الأبرز في حياة ابن خلدون، فقد شهدت حياة عائلته القادمة من الأندلس انهيارات متتالية لحكم المسلمين هناك، وكان من أهم تلك الانهيارات سقوط إشبيلية في يد الحكم المسيحي عام 1248، وهي المدينة التي عاشت فيها أسرة ابن خلدون فاضطرهم

(1) يورد محمد عابد الجابري وجوه شبه بين أطوار الدولة لدى ابن خلدون وأطوارها لدى ابن رشد في **المثقفون في الحضارة العربية**، سبق ذكره، ص 147.

ذلك للنزوح. وقبيل ذلك التاريخ كانت دولة الموحدين التي سادت شمال أفريقيا والأندلس في طريقها للاضمحلال، لكن الدولة التي أعقبتها وعاش ابن خلدون في كنفها، وهي دولة الحفصيين، لم تعد أن تكون، كما يذكّرنا وليد نويهض، فصيلاً من قبائل مصمودة المؤيّدة لدولة الموحدين، الأمر الذي يفسر بعض الإشارات الواردة في إهداء المقدمة[1]. والمعروف أن دولة الموحدين قامت على أُسُس دينية قوية تمثلت في الدعوة إلى توحيد الله وتنقية الدين مما رأوه شوائباً، ومنها الأسماء والصفات.

لم يكن ابن خلدون بمعزل عن تلك المتغيرات السياسية الكبيرة، فقد اقترب من السلاطين وعمل معهم وانتدب لمهام كثيرة ومهمة. عمل مندوباً أو سفيراً وكذلك قاضياً ومستشاراً، ولكنه وقد قارب الخمسين قرّر الاعتزال وتدوين تجاربه ومشاهداته وما تجمّع لديه من آراء تمخضت عن المقدمة الشهيرة لكتابه **العبر**، المقدمة التي عرفت بـ **مقدمة ابن خلدون**، والتي انضمت إلى كبرى الآثار الفكرية ليس على المستوى العربي الإسلامي فحسب وإنما الإنساني أيضاً. أنهى ابن خلدون مقدمته منتصف العام 1377 ثم انكبَّ على كتاب التاريخ نفسه، أي كتاب **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، فأنهاه في خمسة أعوام كانت المتغيرات أثناءها لا تتوقف بطبيعتها، لكن المفكر المؤرِّخ ظلَّ ينظر بعيداً عن المتغير استنباطاً لغير المتغير من القوانين التي تحكم ما أسماه «العمران البشري»، والذي جعل الكثير من الدارسين من العرب والغربيين يعدّونه مؤسِّساً لعلم الاجتماع. غير أن إضافة ابن خلدون كانت أيضاً في تغيير مفهوم الدراسة التاريخية نفسها وجعلها قراءة فلسفية تنظر إلى الأنساق أو ما أسماه العِبر وليس مجرد تتابع الأحداث وذلك بعين ناقدة تميِّز الخرافي من المعقول. يقول عبد الله العروي إن العِبر التي بحث عنها ابن خلدون لم تكن بالمعنى الدارج: «فهو لا ينشد عبراً ينبغي تقليدها، وإنما ينشد بالحري معايير مقايسة. فحين ننتقل من العبرة الأخلاقية إلى المعيار المنطقي، إنما نتخطى عالم الحوادث إلى عالم الشرائع والقوانين»[2].

---

(1) وليد نويهض، «لماذا كتب ابن خلدون المقدمة»، صحيفة **الوسط** البحرينية، 3/ 9/ 2010.

(2) **ابن خلدون ومكيافللي**، دار الساقي، لندن، 1990.

ما يسترعي الاهتمام في سياق بحثنا هذا ليس عموم النظرية الخلدونية ولا أهمية ابن خلدون، فهذا مما فصّلت فيه أعمال بحثية وتحليلية كثيرة. إنما المهم ما يرسم السياق الذي حدثت في إطاره المواجهات النصية التي نحن هنا بصدد تتبعها وتحليلها. في ذلك السياق من المهم أن نشير إلى أن ابن خلدون وإن اتّخذ موقف المؤرِّخ المفكر في تحليله للظواهر العمرانية والسياسية من حوله فإنه مثل ابن رشد ومن سبقوهما من الأدباء والمفكرين لم يكن بمعزل عن تلك الأحداث بل واقعاً في صميمها، فهو أقرب إلى المثقف العضوي بمفهوم غرامشي، أي المثقف المندمج في إشكاليات المجتمع المتفاعل معها والفاعل فيها. بعض الباحثين رأوه منغمساً أكثر مما ينبغي، بمعنى أنه كان باحثاً عن مطامع شخصية ومدبِّراً لدسائس ومشاركاً في مؤامرات تخدم إما مصالحه وإما رؤاه ورغبته في تسيير الأحداث. وبغض النظر عن صحّة ذلك أو بطلانه، فإنه مما يستحق أخذه بعين الاعتبار لا سيما في سياق المواجهة التي نتتبعها هنا.

أحد الذين استوقفهم هذا الجانب من شخصية ابن خلدون والظروف التي عاش فيها هو أيضاً أحد رواد الدراسات الخلدونية في العالم العربي. ففي أطروحته للدكتوراه في جامعة السوربون، سعى طه حسين إلى إثبات أن ابن خلدون لم يؤسِّس علم الاجتماع بالمعنى الدقيق لذلك العلم وإنما كان صاحب «فلسفة اجتماعية». وجاء تناول طه حسين مبنياً على ما رأى أنها الصراحة التي لا مجاملة فيها إزاء النظرة التبجيلية التي اتسمت بها آراء بعض الباحثين الغربيين آنذاك والتي تبناها أيضاً باحثون عرب من الجيل الذي جاء بعد طه حسين، باحثون لم يترددوا في اعتبار الرجل مؤسِّساً فعلياً لعلم الاجتماع[1]. لم يعنِ هذا، كما يؤكِّد طه حسين، تقليلاً من قيمة ابن خلدون لكنها رؤية تنبثق من قناعة بأن ابن خلدون كان متحيزاً في تطبيق

---

(1) انظر رأي باحث معاصر لكيفية تناول طه حسين لابن خلدون ضمن مقاربات أخرى في: فتحي أبو العينين: «نقاد ابن خلدون: قراءة في مقاربات طه حسين ومحمد عابد الجابري ومحمود اسماعيل»، **قراءات في الفكر العربي** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003)، ص 175، حيث يشير إلى أن طه حسين تبنى رأي المدرسة الفرنسية لا سيما أستاذه إميل دوركايم.

نظريته في عصبية الدولة، «فهو لا يراعي دائماً الدقة التامة في تطبيق طريقته أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أيما تأثير. . .»[1]، ومن تلك العوامل «عامل المصلحة الشخصية» فهو يتأثر بذلك العامل «فيحيد عن طريقته فهو قد عاش في ظل دولة الموحدين وسعى في نيل رضاهم بمحاولته أن يثبت صحة نسبٍ زعم مؤسس هذه الأسرة أنه يصله بالنبي (صلعم)»[2].

أهدى ابن خلدون **المقدمة** إلى أبي فارس عبد العزيز من أمراء بني مرين، والمعروف أن بني مرين هم من قضى على دولة الموحدين في المغرب، غير أن نسخة أخرى من المقدمة تشير إلى أن ابن خلدون أهداها أيضاً إلى أبي العباس أحمد، من أمراء دولة الحفصيين التي تعدّ امتداداً لدولة الموحدين[3]. وفي كلتا الحالتين يوصف السلطان بأنه أمير المؤمنين ومجدِّد الدين إلى غير ذلك من الصفات الكثيرة التي لم تشع في عصور سالفة. ومهما يكن من أمر الدقة أو الصحة في كون المقدمة أهديت لسلطانَين من دولتَين مختلفتَين إن لم تكونا متعاديتَين، فإن الواقع التاريخي يقول إن عالِماً ومفكِّراً مثل ابن خلدون كان عليه أن يحقق توازنات كثيرة ومعقدة إن هو أراد أن يتجنب عداء السلاطين ومن حولهم ناهيك عن محاولة نيل الحظوة لديهم. في دراسته لابن خلدون، يفصّل طه حسين كثيراً في مسألة الخلاف هذه، وهو كما اتضح مسبقاً صريح في اتهامه ابن خلدون

---

(1) **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد**، ترجمه عن الفرنسية محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، منشورات لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1925م، ص 47.

(2) نفسه، ص 47.

(3) النُّسخ المتداولة من **المقدمة** تحمل إهداء أبي فارس عبد العزيز، أما النسخة المشار إليها فهي من طباعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لكنها تخلو من مكان وتاريخ للنشر. ورد في الهامش: «قوله أتحفت بهذه النسخة منه الخ وجد بخط بعض فضلاء المغاربة زيادة قبل قوله أتحفت وبعد قوله وأدرت سياجه ونصها التمست له الكفْ الذي يلمح بعين الاستبصار فنونه. . . إلى آخر النعوت المذكورة هنا (ثم قال) الخليفة أمير المؤمنين المتوكل على رب العالمين أبو العباس أحمد بن مولانا الأمير الطاهر المقدس أبي عبدالله محمد ابن مولانا الخليفة المقدس أمير المؤمنين أبي يحيى أبي بكر ابن الخلفاء الراشدين من أئمة الموحدين الذين جددوا الدين ونهجو السبل للمهتدين. . . سلالة أبي حفص الفاروق. . .»، ص 5-6.

بتملق الزعماء وتغيير المواقف تبعاً لمصالحه. غير أن النظرة المنصفة لا بدَّ أن تأخذ حجم الصعوبات التي واجهها رجل بوزن ابن خلدون الفكري والعلمي في أجواء من التوتر السياسي غير البعيدة عما عرفته البلاد العربية والإسلامية في عصرنا هذا، حيث يتشرد المثقفون والكتّاب بين الحدود وجوازات السفر ويضطرون لمدائح أو على الأقل للسكوت عن مساوئ طلباً للأمان، وطه حسين، كما هو معروف وكما سيتبيّن لاحقاً، أحد أشهر من اضطروا لتغيير مواقفهم نتيجة لمواجهات مع السلطات من حوله.

في حالة ابن خلدون تتكرر إلى حدٍّ كبير مواجهة الفارابي وابن رشد للسلطة السياسية على النحو الذي ينعكس في النصوص والأفكار المطروحة للتداول. يعيدُ ابن خلدون أطروحة الدورة السياسية من الولادة للانهيار على نحو يشبه كثيراً ما لدى ابن رشد بشكل خاص، كما سبق للجابري أن لاحظَ. ولا شكّ أن ابن خلدون كان يدرك أن ملاحظته ستصل إلى سلاطين الدول المعاصرة وساستها ولذا فإننا نجده يتّخذ له الاحتياط على نحو يبدو أن ابن رشد لم ينتبه له. فلنقرأ ما كتب ابن خلدون في الفصل السابع عشر من **المقدمة**:

«اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار. الطور الأول طور الظفر بالبغية... والاستيلاء على الملك... الطور الثاني طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك... الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك... الطور الرابع طور القنوع والمسالمة ويكون... ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل... الطور الخامس طور الإسراف والتبذير ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون منها... فيكون مخرباً لما كان سلفه

يؤسسون. . . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض. . .»[1].

هذا التحليل الشهير لأطوار الدولة يستشهد به عادة في سياق التعريف بنظرية ابن خلدون ولتأكيد ريادته أو أهمية نظريته، إلى غير ذلك من أسباب. لكن التحليل إذا نظر إليه من زاوية المواجهة مع السلطة فستتضح خطورته، ولم يكن ابن خلدون، فيما يتضح، غافلاً عن المخاطر الكامنة بين أسطره، لكنه استعدَّ لذلك بالأمثلة. فذكْر الاستبداد أو الفساد أو ما إليهما من أحوال الدول والسلاطين والساسة يستدعي الأمثلة، وهذه سرعان ما يستمدها ابن خلدون من الماضي البعيد أو القريب ولكن غير المتصل بشكل مباشر أو غير مباشر بحاضر الدول التي يعيش بين ظهرانيها وفي ظلِّ حكامها. لذا يكثر الحديث عن الإمبراطوريات القديمة وعن الدولتَين الأموية والعباسية وما حدث في مصر أو في الأندلس وإن كان قريب العهد. ففي الفصل التاسع عشر «في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين» نجدُ تفصيلاً لهذا الطور من أطوار الدولة لكنه لا يلبث أن يفضي إلى أمثلة آمنة: «واعتبر ذلك في دولة بني أمية كيف كانوا إنما يستظهرون في حروبهم. . . وكذا صدر من دولة بني العباس». وفي مواضع أخرى يضاف المنصور بن أبي عامر أو كافور الإخشيدي وأمثاله من حكّام مصر والأندلس، وهكذا.

ويسير في المنحى نفسه حديث ابن خلدون عن صفات الحاكم في الفصل الرابع والعشرين، فهو هنا يقول كلاماً يبدو أشدّ وقعاً فيما يتعلق بالاستبداد وذكاء الحاكم، وكذلك جعل الحاكم مرتبطاً بالرعية بحيث يبدو بلا قيمة إن هو انفصل عن رعيته أو أساء إليهم:

«اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه وثقوب ذهنه وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية. . .

---

(1) مقدمة ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة، د.ت، ص 157.

والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تُسمّى الملكة... ويعود حسن الملكة إلى الرفق فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقِّباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا به وفسدت بصائرهم وأخلاقهم... وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأشربوا محبته... واعلم أنه قلما تكون ملكة الرفق في من يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس وأكثر ما يوجد الرفق في الغفل والمتغفل وأقل ما يكون في اليقظ لأنه يكلف الرعية فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم وإطلاعه على عواقب الأمور... ومن هذا الباب اشترط الشارع في الحاكم قلة الإفراط في الذكاء، ومأخذه من قصة زياد بن أبي سفيان...»[1].

مجموعة من الصفات التي لن يختلف الكثيرون على صدق بعضها وكونها من بدهيات الأمور، كرفض الناس للاستبداد وحبّهم للرفق، لكن مسألة الذكاء مما يستوقف القارئ، فكأنه يطالب الحاكم ألا يكون ذكياً، ذلك حتى نلاحظ الفرق بين الغفل والمتغفل. فالمتغفل يقصد به المتغافل أو من يتظاهر بالغفلة، وفرق كبير بينهما. لكن الشرط يظل غريباً إذا أخذ فى ظاهره لأن «قلة الإفراط في الذكاء» جبلة طبيعية وليست صفة يتصف بها، وهو أكثر غرابة حين نتذكر أن ابن خلدون كان يقول ذلك وهو يعي أن الحكام من حوله وأن ما سيقول سيصل إليهم على الأرجح. ومع أن من شأن الأمثلة (قصة زياد بن أبي سفيان... إلخ) أن تخفِّف من وقع المطالبة بقلة الذكاء، فإن المطالبة بحدِّ ذاتها تظل مستغربة، إلا في حالة واحدة هي أن الكاتب لا يتوقع ممن حوله من الحكام أو الساسة الاطِّلاع على نصه أو الانتباه لما فيه، أي أنهم مغفلون فعلاً أو سيفتعلون الغفلة.

هنا تنطرح مرة أخرى مسألة المتلقي وأهميته في تحديد مسارات الدلالة. فالنص المكتوب، كما سبقت الإشارة، غير النص الشفاهي في تواري المتلقي - وليس غيابه- وكثرة الاحتمالات حول نوع تلقيه. في نصوص الفارابي رأينا المتلقي متوارياً، فهو لا يخاطِب أحداً بعينه، لا يهدي كُتُبه، ولا يبدو أنه يتوقع

(1) **مقدمة ابن خلدون**، سبق ذكره، ص 168.

قرّاءً متنوعين. لكن ما يعرف في نظرية التلقي بالقارئ الضمني موجود في نصوص الفارابي، كما في كل النصوص. الفرق أن تأثيره غير واضح أو كبير. على العكس من ذلك ما نجد في كتب ابن رشد وابن خلدون. لدى الأول ثمة نصّان، النصّ الذي كُتِبَ وفي الذهن سؤال من السلطان (ضميمة العلم الإلهي) فهو أقرب إلى النصوص الشفاهية، كما لدى الشعراء (النابغة، المتنبي)، والنصّ الذي كُتِبَ وفي الذهن تكليف بالكتابة، وهنا يحضر المتلقي بقوة لكن ليس على النحو الذي نجد في رسالة موجهة إلى فرد بعينه.

أما ابن خلدون فإن حضور المتلقي في **مقدمته** يختلف في النوع والمستوى. يخاطب ابن خلدون قارئاً عادياً لا ملكاً ولا فيلسوفاً ولا عالماً. يقول لقارئه «اعلم»، على طريقة المؤلفين العرب القدامى في القرنين الثالث والرابع الهجريين، لأن القارئ العام، وهو دون شكّ قارئ معني بالمعرفة والثقافة، معني بالقضايا ذات الطابع العام في **المقدمة** كما في التاريخ ككل. غير أن ابن خلدون وهو يتوجه إلى القارئ العام هذا يدرك أن من قرائه السلطان والسياسي أيضاً، والاحترازات في النص ليست ناتجة عن إدراك المؤلِّف لوجود ذوي القوة بين القراء وإنما هي ضرورة في كل حال، بل إن دائرة الاحتراز تتسع بدخول القارئ العام هذا وكثرة التأويلات المحتملة للكلام. فإذا اطمئن الفارابي أو ابن رشد إلى أن مصطلحات الفلسفة قد تحميه من تطفل غير المطلعين العارفين، فإن ابن خلدون لا يستعمل شيئاً من تلك المصطلحات، ولا هو كالمتنبي يخاطب كافوراً ويقول له «وفي النفس حاجات وفيك فطانة»، بل هو في الوضع النقيض عرضة لعامة الناس من العارفين وغير العارفين وفي هؤلاء الأخيرين المدعون المتطاولون المهيئون لحمل الكلام على محمله وغير محمله. ومن هنا كان ضرورياً التحوط في بعض جوانب الخطاب.

تستدعي الإشارة إلى المتنبي هنا ما ذكره طه حسين من أن ابن خلدون كانت له مطامح سياسية شخصية، فهو يقول عن عائلته أنها «كانت تطمح دائماً إلى السلطة»[1]. ولا شكّ أن في تنقله بين دول المنطقة آنذاك وهي متحاربة ما يحمل

(1) **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، سبق ذكره، ص 10.

على الربط بين الرجلَين، المتنبي وابن خلدون، في سعي لتحقيق مطمح أو أمان. ومثلما رأى المتنبي نفسه متفوقاً على من حوله من الحكام والولاة، رأى ابن خلدون ذلك وهو العالم الأكثر ضلوعاً في معارف عصره واغترافاً منها. مواقف الاثنين، الشاعر والمؤرِّخ، مواقف مثقفَين وعارفَين وجدا نفسيهما في ظلِّ دول أو دويلات يحكمها من هم أقل منهما علماً ورؤية فعزّ عليهما أن يبقيا في الظل، لذا جاءت أعمالهما ترافعاً أمام عصرهما وأمام التاريخ بأن الحق لم يعطَ لأهله. تلك هي باختصار مأساة أولئك وغيرهم ممن يتناولهم هذا الكتاب.



الفصل الثاني

مواجهات السلطة في العصر الحديث

أ. مواجهات النهضة

كان القرن الخامس عشر الميلادي قرناً مفصلياً في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. شهدت بدايته وفاة ابن خلدون (1406) التي أعلنت غياب آخر الكبار في ما يعرف بالعصر الوسيط في تلك الحضارة، وشهد أوسطه فتح القسطنطينية وبداية الهيمنة العثمانية على الشعوب الإسلامية، العربية منها بشكل خاص (1453). أما نهايته فشهدت انتهاء الحكم الإسلامي في الأندلس بسقوط غرناطة (1492). تسعون عاماً كانت مسرحاً لمشاهد الانحدار الحضاري المريع، الانحدار الذي استمرّت مشاهده حتى نهايات القرن الثامن عشر حين زار الفرنسي، الكونت فولني، مصر وسوريا عام 1782 وأقام عدة سنوات متنقلاً في المنطقة. كتب فولني واصفاً ما رأى في تلك البلاد:

«إن الجهل في هذه البلاد عام شامل، مثلها في ذلك مثل سائر البلاد التركية، يشمل الجهل كل طبقاتها، ويتجلى في كل جوانبها الثقافية، من أدب وعلم وفن، والصناعات فيها في أبسط حالاتها، حتى إذا فسدت ساعتك لم تجد من يصلحها إلا أن يكون أجنبياً»[1].

---

(1) يستشهد به أحمد أمين في **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص 6. كان فولني فيلسوفاً ورحّالة ومستشرقاً، وليس مجرد سائح كما يصفه أحمد أمين. مشاهداته في مصر وبلاد الشام تضمّنها كتاب رحلات نشره بعد عودته إلى فرنسا.

بعد ذلك الانحدار الذي جاء فولني شاهداً عليه، كان على الثقافة، أو بالأحرى الثقافات العربية الإسلامية، أن تنتظر قرابة القرن لكي تستيقظ اليقظة التي درجنا على تسميتها النهضة الحديثة. وبالتأكيد فإن ذلك لم يعنِ أن الفترة التي تفصل بين القرنين الرابع عشر والثامن عشر كانت عصور ظلام تام، لكن المستوى الثقافي العام كان من الضعف بحيث يصعب اعتبار تلك الفترة فترة إنجاز يعتدُّ به. كان من بين ما ظهر في تلك الفترة بدايات للترجمة والطباعة في لبنان إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ولكن ما يهمنا هنا، وكما اتّضح من فصول سابقة، ليس التأريخ لتلك التطورات أو غيرها وإنما الوقوف على تلك اللحظات من التوتر الذي تحمله النصوص وما نتج عن ذلك من مقاومة لقوى تقف ضدّ التغيير. ذلك السياق تتضح بوادره مع ارتفاع ظهور حركات نهضوية وإصلاحية وارتفاع معدلات النمو أو النهوض الثقافي في القرن الثامن عشر نتيجة لظهور أعمال تأسيسية سواء أكان ذلك في شبه الجزيرة العربية أو في الشام ومصر أو في شمال أفريقيا وغير ذلك من أرجاء الوطن العربي. وإذا كان الباحثون العرب اعتادوا الالتفات عن التطورات التي كانت الجزيرة العربية مسرحاً لها، على أساس أنها لا تمثل نهوضاً حقيقياً، فإن الشواهد الكثيرة تقول عكس ذلك، وهي شواهد تنطق بها النصوص كما سيسعى البحث التالي للإيضاح.

1. محمد بن عبد الوهاب: الكتب المطوية

لم تكن منطقة شبه الجزيرة العربية طوال الفترة التي أعقبت العصر الأول للإسلام، أي عهد الرسول (ﷺ) وخلفائه الراشدين، مسرحاً لنشاط ثقافي أو فكري يُذكر. فبعد مجيء الإسلام وانتشاره في الأمصار لم يلبث أن انتقل ثقله السياسي والاقتصادي والحضاري إلى الشام والعراق ومصر وعادت أجزاء الجزيرة العربية، اليمن وعسير والحجاز ونجد والأحساء وغيرها، إلى عصر ركود بل ظلام دامس ضرب أطنابه قروناً تمثلت في انتشار الأمية والخرافة إلى درجة تقترب من الوثنية التي عُرفت فيما قبل الإسلام (مع أن المناطق الأخرى لم تخلُ من ذلك). ولم يسلم من ذلك إلا جيوب صغيرة من العلم الديني الذي استتب في المساجد

والكتاتيب يحفظه أفراد يقتاتون علوم الأوائل أو ما قد يصلهم من جهات محيطة بشبه الجزيرة. ولم يتغير شيء من ذلك حتى منتصف القرن الثامن عشر تقريباً حين ظهر من يحوِّل ذلك العلم الديني المتصل بعصور الإسلام الأولى والذي يُعد مستنيراً بالقياس إلى ما كان يحيط به من مظاهر الجهل.

عند منتصف القرن الثامن عشر، وعلى وجه التقريب في العام 1744، تحالف عالم دين هو محمد بن عبد الوهاب (1703-1791) مع أمير بلدة الدرعية في وسط نجد محمد بن سعود، للانطلاق في دعوة دينية سياسية ترتكز على إزالة مظاهر الشرك والخرافة المنتشرة في المنطقة، الانطلاقة التي كان من نتائجها ما عُرف فيما بعد بالدولة السعودية الأولى. ذلك التحالف كان سر النجاح في دعوة ابن عبد الوهاب الدينية الثقافية. فمن دون قوة سياسية كانت الدعوة ستفشل أو تتحول إلى مجرد آراء في الإصلاح الديني حبيسة مسجد أو كتاتيب، كما هو حال غيرها ليس في نجد فحسب وإنما في أجزاء أخرى من شبه الجزيرة العربية.

ما حدث في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب هو أن عالم دين وجدَ من يؤازره في مواجهة قوى اجتماعية وسياسية تحيط به ولم يكن له قبل بمواجهتها دون دعم سياسي يشمل الدعم العسكري. كانت المواجهة متوقعة وقد جرّبها الشيخ فعلاً قبل مجيئه إلى أمير الدرعية وعرف النتائج المترتبة على غياب الدعم السياسي. ذلك أنه توجَّه إلى أمير البلدة التي ولد بها، أي بلدة العيينة التي يحكمها رجل يُدعى ابن معمر كان منافساً لابن سعود حاكم الدرعية. وجاء تخلي ابن معمر عن دعم الشيخ مهماً ليس لما أدى إليه من توجُّه الشيخ لحاكم آخر وانتشار الدعوة فقط وإنما لأن الدعم الذي طلبه ابن عبد الوهاب تضمّن مواجهة بين تيارَين مختلفَين تترتب على كل منهما مصالح. لقد رفض ابن معمر مؤازرة ابن عبد الوهاب لأن هذا الأخير كان يدعو إلى قطع الأشجار وهدم الأضرحة التي كان الناس يتخذونها مزارات ويتبركون بها في ما يعدّه الإسلام شركاً يشبه ما كان العرب يمارسونه قبل مجيء الإسلام. وليس ثمة ما يدل على أن ابن معمر كان لا يشارك الشيخ ابن عبد الوهاب معتقده ببطلان تلك الممارسات لكن العامل الاقتصادي لعب دوره في رفض ما كان الشيخ يدعو إليه. ذلك أن قطع الأشجار

وهدم الأضرحة كان سيؤدي مباشرة إلى قطع مصادر دخل اقتصادي يترتب على توافد الناس وإنفاقهم مما تعتاش عليه إمارة العيينة التي كانت في الوقت نفسه تتلقى دعماً من جهات أخرى لم يكن من مصلحتها هي الأخرى انتشار دعوات كدعوة الشيخ ابن عبد الوهاب.

لنشر دعوته وترسيخها، ألَّف الشيخ محمد بن عبد الوهاب عدة كتب أشهرها كتابه الموسوم بـ **التوحيد الذي هو حق الله على العبيد** والذي يعدّ أنموذجاً للكتابة بالغة الدقة والصرامة المنهجية التي تقترب من الرياضيات؛ نصّ شديد التقشف ومرتّب ترتيباً دقيقاً يقدم الآيات والأحاديث الصحيحة ثم يتبعها بما يسميه «مسائل» هي تفريعات أو استنباطات تطرح بوصفها حقائق قارة. وأُعد مجموع تلك بحيث يأخذُ بالقارئ مباشرة وبوضوح شديد إلى ما يراه المؤلِّف العقيدة الصافية والخالية من الشركيات والأوهام الشائعة حينئذٍ والمتعلقة بالعقيدة الإسلامية. ويصعب فهم ذلك المنهج دون إلمام بما كان الشيخ يدرك أنه يتربص به من اعتراضات ليس من عامة الناس فحسب وإنما حتى من فقهاء ممالئين ومستفيدين من السلطات السياسية والتوجهات الاجتماعية الثقافية آنذاك. صرامة النص ودقته ومباشرته توحي بحرب كُتُب أو نصوص يخوضها الكاتب وقد تسلّحَ بما يصعب ردّه من آيات الله وأحاديث نبيه (ﷺ) وبما يتضح من مسائل متفرِّعة عن تلك. كانت تلك مواجهات نصية لم يكن الشيخ ابن عبد الوهاب يخوضها وحده، فقد كان في أنحاء أخرى من شبه الجزيرة العربية آخرون يخوضونها في تلك الفترة مثل القاضي محمد بن علي الشوكاني في اليمن (1759-1834). لكن الشيخ ابن عبد الوهاب كان الأبرز والأكثر تأثيراً بمراحل وبالقدر الذي أكثر من حوله الأعداء ليس السياسيين فحسب وإنما على المستوى الشعبي أيضاً. فقد تعرّض الشيخ للهجاء في بعض الشعر الشعبي، كما في الأبيات التي تُنسب إلى شاعر نجدي هو حميدان الشويعر اتَّهمَ فيها الشيخ بإثارة الحروب من خلال كتب «مطوية» يحملها:

ما همن ذيب في عوصا   همّن عود بالدرعية
قوله حق وفعله باطل   وسيوفه كتب مطوية

خلى هذا يذبح هذا   وهو نايم بالزولية[1]

لكن الكتب المطوية، وإن اختلف في قيمتها وفعاليتها، هي التي أدّت تدريجياً إلى نهضة نقلت المنطقة من ظلامها الدامس ومن خلال مواجهات صعبة. فقد أدّت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وكفاحه إلى تأسيس دولة. صحيح أن تلك الدولة في طورها الأول، وكما يشير أحمد أمين في دراسته لزعماء الإصلاح، لم تتّجه نحو الجوانب الحضارية في المجتمع، أي لم تسعَ إلى النهوض بالمجتمع على المستويات الحضارية غير الدينية، فقد كان همها الأول والأخير هو إصلاح عقيدة المسلمين في تلك المنطقة. لكن تلك كانت دون شكّ خطوة أساسية في التطور الحضاري، خطوة انطلق في إثرها مصلحون آخرون، منهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا[2]، وأضافوا إليها خطوات

---

(1) عبدالله الحاتم، **خيار ما يلتقط من شعر النبط**، ذات السلاسل، الكويت، 1981، ج 1، ص 159. كما هو حال كثير من الشعر الشعبي النجدي والنبطي عموماً، هناك روايات مختلفة للأبيات لكن تفاوتها يقع في بعض المفردات وليس في الدلالة الأساسية. أما الشاعر حميدان فقد كان معاصراً للشيخ ابن عبد الوهاب ولمعارضيه مثل ابن معمر. وقد اشتهر حميدان بشعره الاجتماعي الذي تغلب عليه السخرية والهجاء في إطار من النقد الاجتماعي والحكمة. وأبياته المنسوبه إليه في هجاء الشيخ ابن عبد الوهاب ربما جاءت في سياق ولاءات سياسية ومواجهات لافتة للسلطة، فهو في قصيدة له مطلعها: المال يرفع من ذراريه خانسة/ والقلي هفي من رفاع مغارسه (أي أن المال يرفع من لا أصل أو شرف له وينقصه يخفض أهل الرفعة والشرف)، يعتذر إلى الأمير ابن معمر، الذي ناهض الشيخ ابن عبد الوهاب، عمّا نسب إليه من هجاء في ذلك الأمير ويمدحه مدحاً استثنائياً. انظر قصيدة حميدان في مدح ابن معمر في: http://www.hyil.com/vb/showthread.php?t=115873.
في الأبيات المقتبسة في النص أعلاه يقول: لا يهمني ذئب في عوصا (وقيل «عوجا» ولكن الدلالة غير واضحة في كلتا المفردتَين)، وإنما يهمني رجل مسن في الدرعية (بلدة)، يقول الحق ويفعل الباطل وسلاحه الكتب المطوية. فما فعله كان أن أشعل فتيل الاقتتال بينما هو نائم في مكان مريح.

(2) كان رشيد رضا أحد الذين أشاروا إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب بوصفه مجدداً. انظر: **محمد رشيد رضا**، اختار النصوص وقدم لها أدونيس وخالدة سعيد، دار العلم للملايين، بيروت، 1983، ص 59.

أخرى وباتجاهات أخرى أكثر انفتاحاً وربما أسرع أثراً على المستويات الحضارية[1].

2. رفاعة الطهطاوي: المراوحة أمام السلطة

الإصلاح الديني الذي شكّل جوهر الدعوة الوهابية كان في واقع الأمر ركناً من أركان النهضة العربية بأكملها، كان محرِّكاً اجتماعياً وثقافياً وسياسياً انطلق منه الكثيرون ليس دائماً لترسيخ قناعة أو الدفاع عن معتقد وإنما تحقيقاً لأغراض أو تلبية لمصالح مختلفة.

المصلحة السياسية كانت فيما يبدو من أولويات محمد علي باشا حين سمحَ للشاب الأزهري رفاعة الطهطاوي بمرافقة البعثة الطلابية التي أوفدها سنة 1826 إلى فرنسا. فقد ذهبَ الطهطاوي بوصفه إماماً للبعثة وكان ذلك بدفع من الشيخ حسن العطار، شيخ الأزهر آنذاك. أراد حاكم مصر أن يرضي المؤسسة الدينية التي أرادت أن تكون أهداف ونتائج تلك البعثة قائمة على سلامة المعتقد الإسلامي ومحققة لأهداف الإصلاح الذي أرادته دينياً وإن أراده الحاكم دنيوياً. فقد ذهب الطهطاوي بوصفه إماماً للبعثة لا بوصفه عضواً من أعضائها الموفدين للتعلُّم، ومن هنا نفهم كيف جاء خطابه، في كتابه الشهير **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** الذي حمل انطباعاته عن الغرب وما استخلصه من عبر الرحلة إليه، خطاباً دينياً في المقام الأول، مع أن البعض يرجِّح أن ذلك كان إلى الوقاية من شرّ السلطة الدينية أقرب منه إلى التعبير عن حقيقة ما كان الطهطاوي يراه فعلياً. غير أن حقيقة الأمر

---

(1) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، سبق ذكره، ص15: «لم ينظر محمد بن عبدالوهاب إلى المدنية الحديثة وموقف المسلمين منها، ولم يتجه في إصلاحه إلى الحياة المادية كما فعل معاصره محمد علي باشا، وإنما اتجه إلى العقيدة وحدها والروح وحدها... وطبيعي أن يكون هذا هو الفرق بين رئيس الدين في نجد ورئيس الحكم في مصر». مما ينبغي ذكره هنا أن أحمد أمين من القلة، إن لم يكن الوحيد بين كبار المؤرِّخين والمفكرين في مصر والوطن العربي أواسط القرن الماضي، الذين اعترفوا بدور الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة النهضة المبكِّرة وأفردوا له مكاناً، فالغالب هو التجاهل سواء لابن عبد الوهاب أو لغيره من أعلام النهضة الحديثة في شبه الجزيرة العربية.

كما تبدو هي أن الطهطاوي كان حائراً فعلاً يغلب عليه تكوينه الديني الأصولي وإيمانه بثوابت عقدية مع نزوعه نحو ما بهره من جوانب الحياة المدنية الأوروبية ورغبته في أن تفيد مصر ومعها المسلمون من تلك الجوانب. تردُّدُ الخطاب في كتاب الطهطاوي انعكاس لتلك الحيرة، لكنه قد يكون أيضاً ناتجاً عن تكتيك خطابي لتمرير بعض الأفكار التي خشي الطهطاوي من انعكاساتها. ذلك التكتيك هو ما يعني مبحثنا هذا.

حين عاد الطهطاوي وأراد نشر كتابه **التخليص** قدّم له الشيخ العطار نفسه بتقريض ربما أراد منه، كما يرى البعض، حماية الشاب «من هجمات أعدائه كما أراد أن تحميه بعد ذلك صفحات من الكتاب أضافها إلى الطبعة الثانية وشحنها بقصائد في مدح عباس باشا بمناسبة جلوسه على عرش مصر...»[1]، غير أن الطهطاوي لم يكن في حاجة ماسة إلى حماية خارجية فيما يتضح من خطاب الكتاب نفسه وطريقته في التحدث على أكثر من مستوى ومن عدة زوايا أريد منها إرضاء كافة الأطراف أو على الأقل تحقيق الحماية المطلوبة.

بين القضايا الرئيسة التي حرص الطهطاوي على تضمينها كتابه الشهير، تبرز قضيتان تبدوان محورين رئيسين ليس هنا فحسب وإنما في المشروع النهضوي العربي ككل. تلكما القضيتان هما: التعرف إلى القيم التي يتمسك بها الأوروبيون وقامت عليها دساتيرهم وقوانينهم، والثانية هي نقل العلوم العصرية من أوروبا إلى مصر والشرق العربي الإسلامي. ففي الفصل الثالث من المقالة الثالثة، وأثناء حديثه عن «تدبير الدولة الفرنسية»، يعدِّد الطهطاوي مواد الدستور الفرنسي ويتوقف عند مبدأ الحرية في ذلك الدستور مشيراً إلى أن الدستور الفرنسي في مادته الأولى يؤكد أن «سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة» ثم يشرح بأن ذلك «معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى إن الدعوى تقام على الملك وينفَّذ عليه الحكم كغيره». ثم يضيف أن ذلك «من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقدمهم

---

(1) مقدمة محرّري **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص 11.

في الآداب الحضرية». لكن الطهطاوي ينتقل من ذلك إلى مفهوم أو قيمة «الحرية» فيشير إلى أنها هي العدل:

«وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف وذلك؛ لأن معنى الحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة...».

تلك المقارِنة المقارنة للقانون الفرنسي في سياق الشريعة الإسلامية يجد فيها شوقي ضيف نوعاً[1] من التحوط إزاء ما يمكن أن يتهم به الطهطاوي، فهو في مقارناته يسرد ما يتميز به القانون الفرنسي وما تحقق من عدالة لأفراد المجتمع «مكثراً دائماً من التحفظ لأنه كان خاضعاً لنظام محمد علي الفردي الاستبدادي...»[2].

غير أن الاستبداد ليس سياسياً دائماً، وما واجهه الطهطاوي المعجب أشد الإعجاب بأوروبا وأنظمتها وعلومها كان ألواناً أخرى من الاستبداد اقتضت بدورها تحفظات أو تحوطات خاصة بها. ومع أن ما نعدّه هنا تحفظاً أو تحوطاً قد يكون ناتجاً ليس عن خوف بقدر ما هي الذات الثقافية وهي تحاول درء ضخامة الآخر وتفوقه باستحضار تميزها هي بما ورثته، بمعنى أن الطهطاوي ربما يعبِّر عن ردة فعل تؤكد الكبرياء الحضارية للعرب والمسلمين حين يوضعون ويوضع تراثهم في ميزان الحضارة الحديثة، فإن تغنوا بالحرية فإن لدينا العدالة. لكن ذلك قد يتضح أكثر حين تكون المقارنة في سياق العلوم. الطهطاوي ربما يعبِّر عن موقف حضاري شخصي، لكن الاحتمال يظل قائماً فيما يتعلق بالسياق الذي يكتب فيه وله. إنه في نهاية المطاف يخاطب بيئة متخلفة علمياً ولكنها محافظة دينياً وشديدة الاعتزاز بتدينها إلى درجة أنها قد لا ترى في تفوق الآخر العلمي أهمية كبيرة قياساً

---

(1) شوقي ضيف: **دراسات في الشعر العربي المعاصر**، دار المعارف، القاهرة، 1959، ص 125.

(2) **الديوان النفيس في إيوان باريس أو تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، تحرير علي أحمد كنعان، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص 124.

إلى كونها هي، أي البيئة الإسلامية المصرية، متمسكة بدينها، إلى جانب أنها تتكئ على تاريخ عريق من الإنجازات. من هنا قد يكون موقف الطهطاوي مزدوجاً أو مركّباً، يحمل في طياته استشعاراً شخصياً بكبرياء حضارية تقاوم سطوة الآخر وتفوقه، وفي الوقت نفسه تراعي حساسيات وطنية محلية ترفض أن يأتي أحدهم ليثني على تفوق مجتمعات تعدها كافرة أو منحرفة دينياً واجتماعياً.

نلمس شيئاً من ذلك كله في معرض حديث الطهطاوي عن العلوم العصرية في فرنسا والغرب عامة، وذلك عند إشارته إلى التفوق في الكشوفات الجغرافية الحديثة التي أتاحتها مخترعات سهّلت على المستكشفين عبور البحار واكتشاف الأماكن التي كانت مجهولة لهم. يبدأ الطهطاوي عرضه بالإشارة إلى المخترعات وكيف سهّلت ما يسميه «السياحة» ونقصد به الآن الكشوفات الجغرافية:

«وأما الآن فقد كانت[1] السياحة عند الإفرنج تكون فناً من الفنون، فليس كل أحد يحسنها، ولا كل دولة تتقنها؛ ذلك أنه لما كثرت الآلات الفلكية والطبيعية، سهّلت الاستكشافات البرية والبحرية، وتداولت الأسفار، واستكشفت الأماكن والأقطار... ثم زاد الحال باختراع سفن النار، ومراكب البخار، فتقاربت الأقطار الشاسعة وتزاورت أهالي الدول...».

ثم يعرِّج على الوضع في البلاد الإسلامية قديماً:

«ومما قام مقام آلات السياحة قبل ابتداعها، وناب عن أدوات الملاحة قبل اختراعها، الأنوار المحمدية والغيرة الإسلامية، بل والمعارف الوافرة في العلوم الرياضية والفلكية والجغرافية، في زمن الخلفاء العباسية، ففتحوا بلاد مصر، والسودان، والمغرب، والعجم... وغير ذلك».

سيفهم قرّاء الجملة الأخيرة من المصريين في فترة الطهطاوي أنهم لا يعانون نقصاً في «الأنوار المحمدية والغيرة الإسلامية»، ولكنهم سيدركون أيضاً افتقارهم إلى ما كان لدى المسلمين زمن العباسيين من العلوم والمعارف، وأهم من ذلك أن لديهم نقصاً في علوم الإفرنج المعاصرين لهم. فثمة نقص لكن معه بعض ما يرضي

---

(1) هكذا وردت في الكتاب والصحيح أنها «كادت» فلعله خطأ تحريري.

من التعويض. على أن الطهطاوي في أماكن أخرى صريح في التأكيد على أهمية تبنّي العلوم الحديثة الغائبة عن المسلمين في مصر وغيرها حينئذٍ.

مسألة أخرى تبدو على قدر كبير من الأهمية هي الحريات الدينية التي لاحظها الطهطاوي مدركاً غيابها عن بلاده وبلاد كثير من المسلمين فأراد التأكيد عليها. فعند حديثه عن «حقوق الفرنساوية الواجبة لهم والواجبة عليهم» يشير إلى الحرية الدينية:

«ومن الأشياء التي ترتب على الحرية عند الفرنساوية، أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرض لعابد في عبادته»[1].

غير أن الإشارة إلى تلك الحرية الدينية تأتي في سياق يقلُّ فيه شأن الفرنسيين من حيث الاهتداء إلى الدين الصحيح، بحسب ترتيب الطهطاوي للأمم في مقدمة الكتاب. فهو يضع فرنسا ومصر وبقية البلاد الإسلامية والغربية في المرتبة الثالثة التي تعلو مرتبة البدائيين (الأولى) ومرتبة عرب البادية (الثانية). غير أن وجود البلاد الإسلامية مع «البلاد الإفرنجية» لا يعني التماثل أو التساوي في المنجزات أو في الصفات والخصائص. فالإفرنج متفوقون في العلوم الرياضية والطبيعية، ومع أن «لبعضهم نوع مشاركة في بعض العلوم العربية»، فإن الطهطاوي، وقد شعرَ فيما يبدو أنه أكثرَ من تمييز الإفرنج، يسارع إلى التقليل من شأنهم بذكر نقاط ضعفهم: «غير أنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاة ولم يرشدوا إلى الدين الحق ومنهج الصدق». ليس ذلك فحسب وإنما البلاد الإسلامية، التي افتقرت إلى العلوم الطبيعية والرياضية، لم تفتقر إلى علوم تميزها، ذلك أنها «برعت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية»، متْبعاً ذلك مرة أخرى بذكر ما ينقص البلاد الإسلامية التي «أهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه»[2]. غير أن هذه المراوحة بمبادلة وجوه القوة والضعف بين الإفرنج والمسلمين ما تلبث أن تصل إلى نهاية تميز المسلمين، كما ينبغي أن نتوقع من

(1) **الديوان النفيس**، سبق ذكره، ص 127.
(2) نفسه، ص 27.

كاتب يخاطب بلاده وحكومتها وأهلها (ولنلاحظ انتقال الضمير إلى جمع المتكلمين حيث تتحدث الكبرياء الوطنية):

«ولهذا حكم الإفرنج بأن علماء الإسلام إنما يعرفون شريعتهم ولسانهم يعني ما يتعلق باللغة العربية، ولكن يعترفون لنا بأنا كنا أساتيذهم في سائر العلوم وبقدمنا عليهم. ومن المقرر في الأذهان وفي خارج الأعيان أن الفضل للمتقدم. أو ليس المتأخر يغترف من فضالته، ويهتدي بدلالته؟»[1].

إنها مراوحة أو تردُّد في وضع المسلمين، المصريين بشكل خاص، في إطار من المقارنة التي تسعى إلى أن تقنعهم دون إغضابهم، أي أن تصف لهم واقع الحال دون جرح كبريائهم الثقافية والتاريخية. وإذا كانت السلطة السياسية، ممثلة بحاكم مصر محمد علي وخلفائه، يرضيها الإعلاء من شأن الإفرنج لتبرير الحاجة إلى البعثات والإفادة من أوروبا فإن عامة الناس والمؤسسة الدينية ممثلة بالأزهر لن ترضيها المبالغة في الثناء على الأجنبي والتقليل من شأن المسلمين، الأمر الذي يُبرز مأزق المثقف وهو يحاول إرضاء كل الأطراف ومنها ذاته هو أو قناعاته الشخصية.

لقد استطاع الطهطاوي بعد عودته من البعثة أن ينجز أشياء كثيرة على مستوى الترجمة والتأليف وعلى مستوى العمل المؤسسي، لكنه اصطدم بالسلطة في مصر أكثر من مرة في معركة لم تكن سوى مؤْذِن بمعارك أخرى سيخوضها غيره مع الرقابة الفكرية والثقافية على الرغم من كل التحوطات التي رافقت محاولات الخروج عن ربقة الوصاية بصورها المختلفة، السياسية والدينية والاجتماعية. ولم يقتصر ذلك بالطبع على مصر، فقد واجه المآزق ذاتها مثقفون ومفكرون وعلماء من مناطق عربية أخرى، أحدهم خير الدين التونسي مع اختلافات مهمة.

3. خير الدين التونسي: مراوغات الحرية

يُعرف خير الدين التونسي بإضافة الباشا إلى اسمه إشارةً إلى تعاظم شأنه في الدولة العثمانية حيث أصبح صدراً أعظم عام 1878، وكان قبل ذلك وزيراً في

---

(1) **الديوان النفيس**، سبق ذكره، ص 27.

تونس أيام واليها من قبل الدولة العثمانية الباي أحمد. غير أن ما يسترعي الانتباه بشكل خاص هو تدني مستواه الاجتماعي قبل وصوله إلى تلك المناصب، فقد ولد خير الدين شركسياً مملوكاً وجاء إلى تونس بعد ولادته عام 1820 بوصفه عبداً، لكن والي تونس اهتمَّ به ورعى تعليمه وتنشئته حتى برزت مواهبه وحقق الكثير مما جعل التوانسة ثم الدولة العثمانية تحتفي به وتفيد منه. تأليفه لكتابه الشهير **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (1867) جاء سجلّاً لما رآه وتعلّمه وتفاعل معه خير الدين أثناء ندبه إلى أوروبا من قبل باي تونس في مهام رسمية. فخير الدين لم يكن في بعثة دراسية كما كان الطهطاوي من قبل ولكن ما عاد به كان رؤية أكثر تنظيماً ومنهجية وإن لم يكن أقل حذراً وتردداً من سابقه المصري.

ينقسم كتاب **أقوم المسالك** إلى مقدمة طويلة تتلوها دراسة، والمقدمة هي الأهم، ففيها لبّ المشروع الإصلاحي الذي تبنّاه خير الدين وسعى لتطبيقه. ولن يصعب على القارئ أن يلاحظ أن التونسي في تقسيمه للكتاب واعتنائه بالمقدمة بشكل خاص كان يستحضر أنموذج ابن خلدون، فقد أذن بعد صدور الكتاب بعام واحد أن تترجم المقدمة إلى الفرنسية وبعنوان دال مباشرة على المشروع الإصلاحي دون حاجة إلى العنوان الملتف الطويل الذي ظهر به الكتاب. فالمقدمة الفرنسية تقول بصريح العبارة: «إصلاحات ضرورية للدول الإسلامية»، العنوان الذي لم يرد التونسي أن يصدم به قرّاءه العرب على ما يبدو. ومما يدل على أن المقدمة يمكنها الوقوف وحدها دون بقية الكتاب أنها هي نفسها تبدأ بمقدمة أو بما كان يُسمّى «خطبة»، فهي ليست مقدمة عادية، تماماً كما أراد سلفه التونسي ابن خلدون من **مقدمته** الشهيرة.

غير أن تفادي الإشارة إلى الإصلاح في العنوان العربي للكتاب لم يُضعِف من قوة البداية ووضوح أهداف الكتاب. فالخطبة تؤسِّس بوضوح لخطاب إصلاحي مناهض للاستبداد إذ تبدأ بالربط بين العدل والعمران بحيث يتضح أن الأخير ناتج عن الأول، وهي بداية مهمة لرجل رأى ما رآه من سبقه، من ابن المقفع إلى الطهطاوي، مروراً بابن خلدون الذي يُستعاد في العبارة الأولى: «سبحان من جعل

من نتائج العدل العمران»[1]، بل إن الرجل لا يترك الاستنتاج هنا مبهَماً، فهو يمضي من خلال ابن خلدون ليؤكد في عبارات مهمة أن «من تصفّح الفصل الثالث من الكتاب الأول من **مقدمة** ابن خلدون، رأى بأدلة ناهضة على أن الظلم مؤذّن بخراب العمران كيفما كان. وبما جبلت عليه النفوس البشرية، كان إطلاق أيدي الملوك، مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه، كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام، وبممالك أوروبا في تلك القرون، عند استبداد ملوكها بالتصرف المطلق في عبيد الله. . . »[2].

إنها «بعض ممالك الإسلام» وليس كلها، تماماً مثل ابن خلدون الذي اختار التبعيض أيضاً فاختار أمثلته من بعض تلك الممالك بعيداً عن القريب منها.

بيد أن خير الدين يظل ابن عصره، فإذا كان ابن خلدون ومن سبقه عرفوا عالماً لا سيادة فيه تعلو فوق سيادة المسلمين، فإن خير الدين ومعاصريه كالطهطاوي ولدوا في عالم مختلف تماماً من هذه الناحية، فإلى شمال المسلمين تقف أوروبا القوية والمهيمنة وأهم من ذلك الممثِّلة لعدّد من القيم التي اكتشف مستنيرو المسلمين أن بلادهم وشعوبهم لم تعد الحامل الأول لها على أرض الواقع بل إنهم في حاجة إلى استعادتها. ومن هنا جاء تأكيد خير الدين المتكرر على ما تتميز به أوروبا المعاصرة على مختلف المستويات بطريقة توحي بضرورة الإفادة من تلك التجربة الحضارية الغنية. لكن ما يسترعي الانتباه ليس سرد المعلومات التي تتضمن وجوه التفوق الأوروبي وإنما التلميح حيناً والتصريح حيناً بالأسباب التي أدت إلى ذلك. ففي عرض حجم التأليف في فرنسا على مرّ العصور يشير خير الدين إلى أن عدد المؤلفات التي أضيفت إلى «الخزانة السلطانية» بباريس ظلَّ ما بين عامي 1380 و1790 في حدود 200 ألف مجلد، بينما قفز العدد بعد ذلك، أي ما بين عامي 1790 و1860 إلى 880 ألف مجلد أو أربع أضعاف ما سبقت إضافته على مدى أربعة قرون. أما السبب في ذلك، وهو بيت القصيد، فيعود إلى

---

(1) مقدمة **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص 105.

(2) نفسه، ص 117.

شيء واحد هو الحرية: «وبهذا التفاوت الكبير الواقع في مواد المعارف يعلم مقدار تأثير الحرية في الممالك...»[1].

تحت عنوان جانبي هو «مطلب شرح الحرية بالمعنى المتعارف» يتوقف خير الدين ليتناول الموضوع الحساس في إطاره الأوروبي وليبيّن معنيَين للحرية، الأول معنى شخصي، أو الحرية بما هي حرية شخصية أو ما يعرف الآن بالحقوق الفردية، مضيفاً: «بحيث أن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى المجالس»[2]. والحرية «بهذا المعنى» كما يؤكد خير الدين «موجودة في جميع الدول الأورباوية إلا في الدولة البابوية والدولة المسكوبية لأنهما مستبدتان...»[3]. وبالطبع فإن القارئ مُطالَب بأن يستنتج ما هي الدول المستبدة الأخرى دون أن يصرِّح المؤلف بذلك.

المعنى الثاني للحرية يأتي مؤكداً للمسكوت عنه في المعنى الأول، فهو الأكثر حساسية. يقول خير الدين أن ذلك المعنى هو «الحرية السياسية» ثم يشرح ذلك بأنها الحرية التي «تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية، والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة...»[4]، ولأن خير الدين يعلم حساسية الموضوع فإنه حريص على دعم ما يقول بمرجعية إسلامية لا يملك أحد أن يشكّك في صدقها وقوتها، فالجملة المقتبسة هنا، وبعد كلمة «للمملكة» تأتي الإشارة المرجعية: «على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «من رأى منكم في اعوجاجاً فليقومه»». ولكي لا يظن أن عمر بن الخطاب أراد اعوجاجاً في شخصه، يسارع خير الدين إلى التوضيح قائلاً إن الخليفة الراشد «يعني انحرافاً في سياسته للأمة وسيرته معها»[5]. يعلم خير الدين أنه بكلامه هذا في بلد مثل تونس وفي ظل

(1) مقدمة **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، سبق ذكره، ص 203.
(2) نفسه، ص 208.
(3) نفسه، ص 208.
(4) نفسه، ص 208.
(5) نفسه، ص 208.

الحكم العثماني إنما يسير في حقل ألغام، لذا يأتي عمر بن الخطاب حزام أمان مع أنه غير كافٍ كما تشير الالتفافات اللغوية في المقارنة بين النظام الديمقراطي الانتخابي في أوروبا وما يحدث في العالم الإسلامي. فخير الدين يؤكد أولاً أن الحرية التي تعطى للناس لا تعني الفوضى، لذا احتاط المشرّع الأوربي فجعل «الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأورباويين بمجلس نواب الأمة»[1]. لكن السؤال ماذا يقابل ذلك في العالم الإسلامي؟ إنهم يسمون «عندنا بأهل الحل والعقد، وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي»[2]. هنا طبعاً ستنشأ مقارنة في صالح الأورباويين، الأمر الذي سيخلق توتراً لا حاجة للمؤلف إليه، فها هو ذا يسارع إلى التوضيح: «وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية»[3]، ولكي لا يساء فهم فرض الكفاية فإنه يوضحه: «وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين»[4].

من المهم أن نلاحظ ما لاحظه محرِّر كتاب **المسالك** في تعليقه على مسألة فرض الكفاية حين يقول: «يناقض خير الدين نفسه هنا لأنه يذكر في مكان آخر أن تغيير المنكر واجب على كل مسلم عاقل»[5]. غير أن تناقض خير الدين مع نفسه لا يغير من حقيقة أنه يسعى في المجمل، شأنه شأن من سبقوه ممن كتبوا عن الاستبداد، إلى الاستناد إلى المرجعية الإسلامية، كما يلاحظ المحرِّر نفسه حين يقول في تقديمه لكتاب خير الدين: «فهو كثيراً ما يُجهد نفسه في البحث عن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأقوال والمواقف الإسلامية التي تدعم موقفه في تقريب التجربة الأوروبية لأذهان قرائه من معاصريه»[6]. وهنا ينبغي أن نضيف أن هدف خير الدين من استدعاء المرجعية الإسلامية لا ينحصر في تقريب التجربة

---

(1) مقدمة **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، سبق ذكره، ص 208.
(2) نفسه، ص 208.
(3) نفسه، ص 208.
(4) نفسه، ص 209.
(5) نفسه، ص 208.
(6) نفسه، ص 63.

الأوروبية لأذهان قرائه، وإنما لحماية نفسه من تأويلات قد تضر به. فمن الواضح أن الرجل حريص على توصيل رسالته دونما إضرار بنفسه أو بأقل الأضرار، ومما يؤكد ذلك لجوؤه إلى الإيماء من بعيد إلى ما يريد عبر أمثلة عامة كقوله في الحديث عن الحرية أن قيمتها تظهر في ما تؤدي إليه من استثمار في الزراعة والصناعة وما إليها وتمكّن الناس من الحصول على مردود ما زرعوه. هنا ينصرف الحديث إلى قارتي آسيا وأفريقيا بوصفهما مقابلاً لأوروبا المتحرِّرة والمتحضِّرة: «ولضعف أمل الناس في كثير من آراضي آسيا وإفريقية تجد أخصب مزارعها بوراً معطلة. ولا شكّ أن العدوان على الأموال بقطع الآمال، وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال إلى أن يعم الاختلال المفضي إلى الاضمحلال»[1]. هذه التنبؤات الخلدونية أدرك المؤلف أنها ستصل إلى من يريد وصولها إليه ولكنها ستكون مغلّفة بعمومية الإشارة إلى قارتَين وليس إلى بلد بعينه.

مما يلفت الانتباه بشكل خاص في حالة التونسي أنه كان يكتب عن السلطة ويقاوم الاستبداد وهو نفسه جزء من السلطة قريب من الاستبداد. لقد قضى حياته يتقلب في مناصب الدولة الرفيعة حتى انتهى به الأمر صدراً أعظم في عهد السلطان العثماني عبد الحميد وكان ذلك أعلى وآخر مناصبه. غير أن ما يحسب له هو أنه سعى دائماً إلى الإصلاح وتغليب العدالة مكتشفاً في النهاية صعوبة ذلك فكان في كل تعثر لمساعيه يستقيل من عمله إلى أن توفي في عاصمة الدولة العثمانية التي أراد إصلاحها.

4. الكواكبي: بين مصادمة الاستبداد وتعويمه

حين توفي التونسي يائساً من إمكانية تحقيق الكثير من إصلاحاته أو القضاء على ما شاهد من استبداد، كان مناضل آخر، أشد بأساً ومصادمة ولكن أسرع فشلاً، ينهض بالمحاولة تلو الأخرى لقول ما يريد قوله وإحداث بعض التغيير. غير أن عبد الرحمن الكواكبي (1849-1902) ترك لنا أيضاً إبان عمره القصير نسبياً أحد أشهر المؤلفات العربية مواجهة للسلطة ومصادمة للاستبداد إن لم يكن أشهرها

(1) مقدمة **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، سبق ذكره، ص 210.

بالإطلاق، كتابه **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** الذي صدر في مطلع القرن العشرين. وقد واجه الكواكبي، الحلبي المولد، الكثير من الصعوبات في مساعيه لإيجاد قنوات تعبير صحافية يطلق من خلالها أفكاره حول ضرورة الحرية والتخلُّص من استعباد السلطات آنذاك، وعلى رأسها السلطة العثمانية التي لاحقته بإغلاق صحفه، حتى لجأ أواخر عمره إلى مصر حيث احتضنه حاكمها عباس حلمي بتوفير الحماية له. غير أنه توفي في القاهرة مسموماً، كما تؤكِّد الروايات، ودُفنَ فيها لتترك وفاته وأعماله أثراً مدوياً في أرجاء الوطن العربي آنذاك.

نشر الكواكبي كتابه **طبائع الاستبداد** تحت اسم مستعار هو «الرحالة ك» بإدراك واضح لخطورة ما ضمنه الكتاب ورغبة غير مستترة بالتواري وتلافي العقاب المتوقع. غير من المعروف أن الكواكبي بدأ كتابه عندما كان في حلب بسوريا وربما تسرّبت بعض أجزاء أو صفحات منه قبل نشره كاملاً، ثم إن مواقفه وأفكاره التي لم تكن خافية على السلطات أو الناس بشكل عام كانت دالة عليه على الرغم من الاسم المستعار الذي تخفّى وراءه. لنستمع إليه وهو يبدأ الكتاب مخاطباً القارئ في ما أسماه «فاتحة الكتاب»:

«أقول وأنا مسلم عربي مضطر للاكتتام شأن الضعيف الصادع بالأمر، المعلن عن رأيه تحت سماء الشرق، الراجي اكتفاء المطالعين بالقول عمن قال: وتعرف الحق في ذاته لا بالرجال، إنني في سنة ثماني عشر وثلاثمائة وألف هجرية هجرت دياري سرحاً في الشرق، فزرت مصر واتخذتها لي مركزاً أرجع إليه مغتنماً عهد الحرية فيها على عهد عزيزها حضرة سمي النبي (العباس الثاني)، الناشر لواء الأمن على أكتاف ملكه. . .»[1].

لم يكن صعباً على أي متابع لتحركات الكواكبي الربط بين سفره إلى مصر ونشره الكتاب، فرحلته كانت معروفة لمن حوله، لكن لعلّ المؤلف لم يرد أن يواجه السلطة بتحدٍّ سافِرٍ يجعله عرضة للتهلكة بشكل سريع. ومع ذلك فإننا نراه يحتاط لتلك المهالك بثناء تقليدي رأيناه يتكرّر لدى آخرين المرة تلو المرة، أي

---

(1) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، دار النفائس، بيروت، 2006، ص 29.

الثناء على الحاكم وهو هنا «عزيز» مصر. وهذه تسمية يصعب أن تكون جاءت مصادفة لا سيما إن هي ترافقت مع التذكير بصلة عباس بالنبي محمد (ﷺ). فهل يسعى الكواكبي إلى عقد صلة بحاكم مصر شبيهة بالصلة التي انعقدت بين عزيزها أيام الفراعنة بالنبي يوسف عليه السلام؟ أم أنه يذكر بطغيان الحكام واضطرار المحكومين إلى الخضوع خوفاً من استعبادهم وجبروتهم؟

يؤكد الكواكبي في كتابه أنه لا يقصد في مباحثه «ظالماً بعينه ولا حكومة أو أمة مخصصة»[1]، وإنه لا يخاطب أولئك الحكام أو حكوماتهم، وإنما يتوجه إلى الناس، وأي ناس؟ بعضهم ماتوا والبعض لا يزال فيه رمق من حياة. قصده تشخيص الداء بالكشف عن طبائع الاستبداد وما يتركه من آثار، ثم إن له قصداً آخر: «ولي هناك قصد آخر وهو التنبيه لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الذين قضوا نحبهم، أنهم هم المتسببون لما حل بهم، فلا يعتبون على الأغيار ولا على الأقدار، إنما يعتبون على الجهل وفقد الهمم والتواكل.. وعسى الذين فيهم بقية رمق من الحياة يستدركون شأنهم قبل الممات...»[2]. إنه خطاب تحليلي من ناحية وتحريضي من ناحية أخرى، يشخِّص طبيعة الاستبداد ثم يبيّن أضراره لينتقل من ذلك إلى الدعوة الضمنية لمقاومته. وإذا كان الأموات غير قادرين على فعل شيء، فإن من يستطيعون فعل شيء، بل المخاطبين الفعليين هنا، هم الأحياء لعلهم يتداركون أنفسهم قبل ممات قريب.

مسألة أخرى تسترعي الانتباه وتذكّر إلى حدٍّ ما بخطاب ابن رشد في تفسير موضوع مشابه من القرآن الكريم. يقفُ الكواكبي عند الآية التي تقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ (النساء، الآية 59) من حيث هي تبدو في ظاهرها وكأنها تحثُّ المؤمنين على قبول الاستبداد، لكن لدى الكواكبي تفسير آخر لأولي الأمر. فهم ليسوا الحكام، وإنما هم «أصحاب الرأي والشأن منكم، وهم العلماء والرؤساء على ما اتفق عليه أكثر المفسرين، وهم الأشراف في اصطلاح السياسيين». ثم يستشهد بالآية السابعة والتسعين من سورة

(1) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، سبق ذكره، ص 31.
(2) نفسه، ص 31.

هود التي يقول فيها الله عزّ وجل: «فاتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد» إلى جانب حديث للرسول (ﷺ) يقول فيه: «أميري من الملائكة جبريل» ويفسّر «أميري» بـ«مشاوري». وسيتضح من هذا أن الآية تسفّه رأي الحكام، فأمرهم ليس برشيد، في حين أن الحديث يجعل الملك جبريل، وهو المرسل من الله عزّ وجلّ، مشاوراً للرسول (ﷺ)[1]. والملاحظ هنا أن الكواكبي لا يقتبس الآية من سورة هود كاملة، فهو يأتي فقط بالجزء الذي يقول: «وما أمر فرعون» ليترك للقارئ مهمة البحث عن تتمة الآية التي ربما خشي ذكرها. هذا إلى جانب أنه يظل دبلوماسياً في تحديد المقصودين بأولي الأمر، فهم يشملون الرؤساء والأشراف كي لا يقال إنه استثنى الحكام أو الأمراء. فهم ممن يطاعون لكنهم يأتون تالياً للعلماء.

لكن العلماء أنفسهم على أقسام. فهناك علماء الاستبداد الذين ضيعوا الدلالة الأساسية لأولي الأمر، وأولئك العلماء من «الذين يحرّفون الكلم عن مواضعه»، ذلك أنهم «أغفلوا معنى قيد «منكم» أي المؤمنين، منعاً لتطرق أفكار المسلمين إلى التفكير بأن الظالمين لا يحكمونهم بما أنزل الله»[2]. إن المعركة النصية التي يقودها الكواكبي هنا معركة سياسية على محورَي معنى السلطة وعلاقة العلماء بها، من ناحية، ودينية، من ناحية أخرى، على محورَي الفقه والتفسير وما يستتبع ذلك من أحكام قضائية. يتضح ذلك من سعيه لاستعادة ما يراه المعنى الأصلي الصحيح للآيات التي تحثُّ على العدل والتي تشير إلى الآثار المدمِّرة لبعض الأمراء في الآية السادسة عشرة من سورة الإسراء، «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرنها تدميراً». فعلماء الاستبداد، كما يسميهم، «لم يبالوا أن ينسبوا إلى الله الأمر بالفسق... تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً... والحقيقة في معنى (أمرنا) هنا أنه بمعنى أمرنا -بكسر الميم أو تشديدها- أي جعلنا أمراءها مترفيها ففسقوا فيها (أي ظلموا أهلها) فحق عليهم العذاب...»[3].

(1) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، سبق ذكره، ص 51-53.
(2) نفسه، ص 53.
(3) نفسه، ص 53.

بيد أن الكواكبي، كما سبقت الإشارة، ضمن مرافعته دفاعاً عن العدل ومقاومة الاستبداد والتبرير له باحترازات ومصادرات خفّفت كثيراً من وقع هجائه للحكام أو للفقهاء على النحو الذي حدث قبل الكواكبي وبعده، إذ يساعد عدم التصريح بظالم بعينه أو حكومة بعينها، إلى جانب ثنائه على من كان قريباً منه من الحكام على جعل النقد عائماً يحتمل الإزاحة من مكان إلى آخر ومن شخص إلى غيره ليقول الجميع: لست المقصود بهذا. على أن هذا لم يحمه من نتائج نقده السياسي فمات مسموماً من مصدر أزعجه ذلك النقد على الأرجح.

5. فرح أنطون: مخاوف الأقلية

كان أنطون معاصراً للكواكبي ولكنه كان أصغر منه بعشرين عاماً، ومع أن أياً منهما لم يعمر طويلاً، فقد توفي كل منهما في الثامنة والأربعين تقريباً (الكواكبي عام 1903 وأنطون عام 1922)، فقد ترك كل في مجاله ما يرسِّخ حضوره في ذاكرة النهضة العربية، من ناحية، وذاكرة الكفاح لتحقيق المزيد من الحرية بالحدِّ من الظلم، من ناحية أخرى، مع اختلافات كبيرة في أُسُس التفكير والمعتقد والمنهج. فالكواكبي المنطلق من انتمائه لأغلبية مسلمة وعقيدة إسلامية في مقاومة الاستبداد السياسي والديني غير أنطون المسيحي الذي انطلق من علمانية لا دينية ومن شعور قوي بانتمائه إلى أقلية مسيحية وسط مجتمع يغلب عليه الإسلام السنّي.

هاجر أنطون من لبنان إلى مصر عام 1897 وكان في الخامسة والعشرين من عمره، وكانت هجرته مثل هجرة كثيرين غيره من بلاد الشام إجمالاً هرباً من الاضطهاد العثماني. وكانت مصر إذ ذاك تتمتع بحرية أكبر بعيداً عن السيطرة المباشرة للدولة العثمانية. وفي القاهرة اشتغل أنطون اللبناني المتعلِّم في الصحافة شأنه شأن بعض من سبقه ومن تلاه من اللبنانيين، ولعلّ أشهر من سبقه في ذلك المضمار الأخوان سليم وبشارة تقلا اللذان أسَّسا جريدة **الأهرام** عام 1875. أسَّس أنطون بدوره مجلة اسماها **الجامعة** نشر فيها مقالاته التي حملت أفكاره التنويرية على المستويات الفكرية والسياسية والاجتماعية.

اضطلع أنطون بما اضطلع به من قبل تنويريون آخرون من العرب المسيحيين اللبنانيين بوجه خاص من أمثال بطرس البستاني وابناه سليم وسليمان إلى جانب شبلي شميّل. فأنطون ينحدر فكرياً مثلما ينحدر إثنياً وثقافياً من تلك الأرُومة التي بعثت في النهضة العربية روحاً مختلفة تدعو للانفتاح على الآخر وتلحُّ عليه. كتابه **ابن رشد وفلسفته** (1903) وثيقة مهمة وغنية بالدلالة ليس على موضوعها، أي ابن رشد وفلسفته ومحنته، فحسب، وإنما أيضاً على أنطون نفسه وأطروحاته الفكرية وغاياته الأيديولوجية من طرحها انطلاقاً من وضعه الاجتماعي الإثني. التعريف بابن رشد أو التذكير بأهميته إبان النهضة الثقافية العربية كان هدفاً كبيراً بحدِّ ذاته، لكن اختيار فيلسوف عربي مسلم ذي توجه انفتاحي على الآخر اليوناني وسعيه للتوفيق بين الشريعة والحكمة، أو الشريعة والفلسفة، له مغزاه في بيئة تعجُّ بالتيارات المتصارعة التي تغلب عليها مع ذلك نزعة دينية إسلامية محافظة لا سيما حين يكون المؤلِّف لبنانياً مسيحياً ذا توجه علماني واضح. ومع أن فرح أنطون لا يترك أهدافه متوارية كثيراً، بل يعلنها واضحة في ثنايا النص، فإنه يقدِّم كتابه على نحو يخفِّف كثيراً من حدّة الأهداف.

يهدي أنطون كتابه إلى «عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما»، مضيفاً أن أولئك العقلاء هم «الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدُّن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم»[1]. وواضح أن المقصود هم من يفضلون المسار العلماني للشرق، أي فصل الدين عن شؤون الدنيا أو «النبت الجديد» بتعبير أنطون. أولئك هم من يتطلع أنطون إلى مساندتهم إياه في مسعاه العلماني، المسعى الذي سيقود إلى «مجاراة التمدن الأوروبي»، بل «مزاحمة أهله». ولا يتردد أنطون في التحذير من أن عدم السير في ذلك المسار هو أن يجرف أهل الشرق ذلك التيار نفسه فيصبحون «مسخرين لغيرهم». ومع أن أنطون لا يوضح

(1) **ابن رشد وفلسفته**، الفارابي، بيروت، 1988، ص 41.

كيف سيحدث ذلك، وما المقصود بالسخرة هنا، فإن الواضح هو أن الفيلسوف المسلم ابن رشد يجري تسليط الضوء عليه ضمن ذلك المسعى.

لم يكن ابن رشد الموضوع الذي يشغل أنطون ويريد إبرازه في بادئ الأمر، كما يخبرنا. فقد كان يكتب سلسلة مقالات في جريدته **الجامعة** يعرّف فيها ببعض فلاسفة العرب أحدهم ابن رشد إلى جانب فلاسفة أوروبيين. كانت بدايته بتاريخ الدين المسيحي بحسب ما كتبه المؤرِّخ الفرنسي رينان عن ذلك الدين، ورينان معروف بمؤلَّف شهير حول المسيح وكذلك بمؤلَّف شهير أيضاً عن ابن رشد[1]. وكان أنطون ينوي التعريف بالمسيحية وابن رشد ثم الانتقال إلى الغزالي للتعريف به أيضاً. لكنه وهو يهم بالكتابة عن الغزالي، الذي عرف بنقده اللاذع للفلسفة، جاء من أبلغه بأن هجوماً شنّه عليه الكاتب والداعية الإسلامي رشيد رضا، صاحب مجلة **المنار** الذي جاء مثله من لبنان إلى مصر بحثاً عن بيئة أنسب لممارسة نشاطه الفكري الدعوي والسياسي. اكتشف أنطون أنه أمام مناوئ له ولجريدته وأفكاره، رجل يحرّض عليه إمام مصر ومفتيها آنذاك الشيخ محمد عبده في مسعى لإسكاته والتخلص منه. يقول أنطون إنه أمام ذلك الهجوم اضطر للتوقف عن المضي في مشروع الكتابة عن الغزالي والعودة إلى ابن رشد لكتابة المزيد مما يوضح موقف الفيلسوف المسلم الذي ردَّ بكتابه **تهافت التهافت** على كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة**، على النحو المشهور.

هذه الملابسات مهمة بغضّ النظر عن مدى دقتها تاريخياً. هي مهمة لأن أنطون أراد بسردها أن يتّخذ منذ البدء موقعاً دفاعياً حجاجياً أو سجالياً تجاه مناوئه رشيد رضا. ونقطة الارتكاز هنا هي مشروع الكتابة عن الغزالي، المشروع الذي كان في طور التحقق حين اضطر المؤلف لتأجيله إيثاراً للكتابة عن ابن رشد. فما أهمية ذلك؟ الغزالي هو المفكر العزيز على رشيد رضا وعلى أهل الشريعة الإسلامية، لا سيما بالقياس إلى ابن رشد المتهم بمناصرة الفلسفة اليونانية وتأصيلها في الثقافة العربية الإسلامية. كان أنطون يود الكتابة عن مفكر إسلامي

(1) يمكن النظر إلى رينان عند الحديث عن الرشدية والرشديين في القسم الخاص بالموروث الأوروبي من هذا الكتاب.

يحبّه رشيد رضا، ما يعني أن أنطون المسيحي العلماني منفتح على مفكر إسلامي -على عكس رضا، المتشدد كما يريدنا أنطون أن نرى- حين اضطره مناوؤه أن ينصرف عن مشروعه إلى مشروع آخر هو الكتابة عن ابن رشد. ولا يخفى السبب الرئيس وراء العودة إلى ابن رشد، فهو مناوئ الغزالي، مثلما أن أنطون مناوئ لرشيد رضا، وذلك في موقفه المنفتح بل المناصر لتبنّي فكر الآخر سواء أكان يونانياً (ابن رشد) أم غربياً حديثاً (أنطون). يقول أنطون إن الغزالي هو «الذي فاق فلاسفة العرب بنقض الفلسفة والدفاع عن الدين كما فاقهم ابن رشد بتعزيز الفلسفة ومبادئها العلمية»[1]. لقد أسهم رشيد رضا إذاً بتعطيل مشروع مهم يتمثل بالكتابة عن مفكر إسلامي مناوئ للفلسفة مثل رضا نفسه، واضطر أنطون للكتابة عن مفكر يختلف معه الغزالي ورضا معاً.

لا شكّ أننا أمام مناورة نصية تهدف إلى غايتَين: إبراز الخصم (رضا ومعه المحافظون الإسلاميون) بوصفهم معطلين لعمل ثقافي يخدم الإسلام (الكتابة عن الغزالي)، وإبراز مفكر آخر كان أنموذجاً للتسامح الديني والانفتاح الثقافي والفكري على الآخر (ابن رشد). الكتابة عن الغزالي كانت ستمثل الوجه المتسامح من كاتب مسيحي علماني لا يرى بأساً من الكتابة الإيجابية عن مفكر مسلم ناوأ الفلسفة[2]، في حين أن الكتابة المفصّلة عن ابن رشد -التي تبدو هنا كما لو كانت حالة اضطرارية- تبرز مفكراً مسلماً تحمّسَ لثقافة الآخر التي لا يدعو أنطون إليها فحسب وإنما هو محسوب عليها بقدر ما. كتابه عن ابن رشد مرافعة غير مباشرة عن حرية المعتقد والتعايش بين الأديان من حيث إن ذلك التعايش أقرب السبل لتحقيق النهضة العربية التي يدعو إليها. يقول أنطون في سلسلة من العبارات المفصلية:

«ونحن نعتقد أشد الاعتقاد أن هذا التقريب لا يتم بأن يبرهن الفريق الواحد

---

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، سبق ذكره، ص 44.

(2) لا يختلف أنطون في تعاطفه مع الإسلام عن تعاطف شبلي شميّل قبله حين دافع عن الإسلام في وجه اللورد كرومر في كتابه **مصر الحديثة**. انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة: 1789-1939**، ط 4، دار النهار، بيروت، 1986، ص 300.

للفريق الثاني أن دينه أفضل من دينه فإن هذا أمر قد مضى زمانه وهو من أمور القرون الوسطى قرون الجهل والتعصب عند الفريقين»[1].

ثم يضيف: «وإنما التقريب ممكن في هذا الزمان زمان العلم والفلسفة قائم بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده لأن الحقائق والفضائل غير خاصة بفريق دون فريق والله سبحانه وتعالى إله للجميع لا إله فئة دون فئة». ليشير بعد ذلك إلى أن «غرضنا كسر الحدّة والتعصب في كل واحدة من هاتين الديانتين الشقيقتين (الإسلام والمسيحية)» وأن المصلحة العامة هي في «المصالحة التي عليها يتوقف نهوض الشرق وارتقاء عناصره المختلفة».

إن قراءة عبارات أنطون تستلزم استحضار أمرَين: الأول أننا نقرأ جهداً أو محاولة في استنهاض الثقافة العربية الإسلامية، والثاني أن هذا الجهد يأتي من رجل يشعر بأنه ينتمي إلى أقلية وأنه محاسب على ما يقول بشأن الدين الآخر بشكل خاص، فهو لذلك السبب يحتاط لنفسه فيقدِّم الإسلام على دينه المسيحي، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيتحدث كما لو كان مسلماً في إشارته إلى الذات الإلهية متجنباً الإشارة إلى عيسى عليه السلام أو المعتقدات المسيحية الأخرى. إن استحضار ابن رشد في الكتاب لا يستحضر معه أفكار ابن رشد فحسب وإنما أيضاً معتقدات أو أفكاراً أخرى يدركها من يدرك أن أنطون اقتفى في اهتمامه بالفيلسوف المسلم المؤرِّخ الفرنسي المسيحي إرنست رينان الذي كان قد سبقه إلى الاهتمام بابن رشد فألَّف عنه وعما عرف في أوروبا إبان العصور الوسطى بالرشدية مثلما ألَّف عن حياة المسيح كتابه الشهير، وذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكان مسعى رينان هو نفسه المسعى الذي سعى إليه أنطون فيما بعد، وإن بشكل مبطن، أي المسعى السبينوزي إلى علمنة الكيفية التي يُنظر بها إلى الأديان والأنبياء بتجريدهم من هالة القداسة، وفي الوقت نفسه الرفع من قيمة الفلاسفة والمفكرين الآخرين إلى مرتبة اختصَّ بها الأنبياء.

لم يقتصر الخطاب النهضوي الذي تبنّاه أنطون على السجال المباشر مع

---

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، سبق ذكره، ص 50.

مناوئيه أو تقديم ابن رشد بوصفه مفكِّراً دعا إلى الانفتاح وحرية التواصل مع الآخر، بل تجاوز ذلك إلى التأليف الأدبي الموجَّه توجيهاً واضحاً لخدمة أفكار تنسجم مع ذلك الخطاب. في روايته **أورشليم الجديدة** (1904) التي سرد فيها أحداث فتح القدس على يد المسلمين في عهد عمر بن الخطاب نجد تصويراً للعلاقات التي كانت سائدة عندئذٍ بين أصحاب الأديان الثلاثة الكبرى في فلسطين. ويتضح دون كبير عناء أن أنطون أراد توظيف الشكل الروائي لتوصيل دعوته إلى التسامح بين الأديان وحماية حقوق الأقليات. الأسلوب الذي تناول أنطون من خلاله الجوانب الحساسة في علاقة الأديان ببعضها والأحداث التاريخية المتعلِّقة بتلك العلاقات ينطوي على حذر شديد وحرص واضح لكي يرسم صورة أقرب للعدالة في تمثيل وجهات نظر كل دين تجاه الآخر وتجاه الأحداث التي ينظر إليها عادة من زوايا مختلفة. ويسترعي الاهتمام في المقدمة التي كتبها أنطون لروايته وعيه بخطورة الموضوع الذي يتناول، فهو يشير إلى أنه سعى إلى التحدث بكل حرية على الرغم من المخاطر:

«والمؤلف لا يدّعي في هذا الكتاب فضلًا أو مزية، ولكنه يصرّح بأنه بذل جهده للجهر بحرية تامة بكل ما يجب الجهر به عند الاشتغال بمسائل مهمة خطيرة كالمسائل التي في هذا الكتاب، وطلب الحقيقة بين كل الأحزاب باستقلال تام كأن الكاتب غير منسوب إلى أحدها. فإذا كان إخواننا الرصفاء والقراء الكرام يرون بعد مطالعة هذه الرواية أن المؤلف قد قام بهذه الوظيفة، فهذا خير جزاء يريده منهم، وأفضل ثناء يقبله على الطريقة التي أقدم عليها مع معرفته صعوبتها في بدء الأمر في بلادنا الشرقية التي فيها سلطان الجبن والذل والمصلحة أقوى من سلطان عزة النفس، وحرية الفكر، وجرأة المبدأ»[1].

ومع أن أنطون ممن عُرفوا بالجرأة وتكبُّد المخاطر وأنه دفع ثمن ذلك بإغلاق صحفه وتهديده، فإن نص الرواية يوحي بحذر الكاتب وحرصه على عدم تجاوز بعض الحدود. فالرواية تنقل أحداث القدس من زاوية مسيحية واضحة، مع سعي

(1) **أورشليم الجديدة**، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة، 2013، ص 8.

واضح أيضاً لتحقيق التوازن في تمثيل الزوايا الأخرى، خاصة الإسلامي منها. فالحاضر بقوة هو الصوت المسيحي عبر القساوسة والبطاركة وغيرهم ممن يمثلون الشخوص الرئيسة في الرواية، لكن مسعى الكاتب لتمثيل وجهات النظر الأخرى يؤكد مخاوفه من سوء الفهم أو من الاتهام بالتحيُّز أو التعصُّب للأقلية التي ينتمي إليها والإساءة لغيرها. فهو يُخبر القارئ منذ البدء أنه بصدد تقديم رواية تاريخية على الطريقة الفرنسية التي ابتدعها الكاتب ألكسندر دوما، والتي يصفها بأنها تسعى لـ«تكميل التاريخ»، أي تقمص الشخصيات التي يتحدث عنها وإضافة ما لم يرد في كتب التاريخ ولكنه مستنبط منه. ولكن خشية الكاتب من سوء الفهم دفعته لتفادي أي لَبس حول طريقته تلك:

«غير أننا خشينا أن يختلط التاريخ بما ليس هو في شيء منه فيضل القارئ، سيما القليل الاطلاع، فوضعنا علامات للتفريق بين التاريخ وبين التصنيف والاستدلال ومع ذلك فإن هذا التحوط لم يحل دون التفافات في النصوص، لا سيما الحوارات، لا توضحها علامات وإنما يحيطها الكاتب بعبارات تسعى لتلافي سوء الفهم»[1].

اللقاء الذي يرويه أنطون بين عمر بن الخطاب (ﷺ) والبطريرك صفرونيوس عند مجيء عمر إلى القدس لدخولها من اللقاءات الحساسة التي تمثِّل ذروة سردية في النص. وهي بالطبع ذروة مشحونة بالتوتر الديني والسياسي. فعمر والبطريرك ذروتا قوميهما ودينيهما ولقائهما لحظة تاريخية بكل المقاييس. المسلمون خارج أسوار القدس مشحونون بالقلق ويتربصون بأعدائهم، لكن عمر يأتي بشخصيته الفذّة مبدِّداً الكثير من ذلك القلق والتربُّص، الأمر الذي يقلق المسلمين لا سيما أبا عبيدة الذي لا يثق بالمسيحيين ويخشى على عمر من غدرهم. لكن الخليفة الراشد يبدو هنا بكامل شخصيته العظيمة، واثقاً من نفسه ومن الآخر، محبّاً للسلام، رسولاً للمحبة والتآخي. ذلك على الأقل ما يود أنطون أن يبرزه. ها هي أبواب المدينة تفتح وها هو عمر يتقدم وقد رأى البطريرك:

(1) أورشليم الجديدة، سبق ذكره، ص 10.

«ولما دنا عمر من البطريرك مد البطريرك يده إليه مصافحاً فمد عمر يده إليه، وكان البطريرك ينظر في وجه عمر وعمر ينظر في وجه البطريرك، فيظهر أن نفسيهما اتفقتا لأول نظرة؛ لأن النفوس الكبيرة تتعارف حين التقائها بالنظر كما يتعارف باقي الناس بالكلام»[1].

التقاء النفوس يؤكد وحدة تتجاوز الخلافات الظاهرة وإن لم تظهر تلك الوحدة إلا في نفوس القادة. فالقادة هم المعبِّرون الصادقون عن وحدة الجذور بالصورة التي لا يعبِّر عنها الكلام. هي لغة خفية تعبِّر عن الجوهر لا العرض.

حين يجلس القائدان ليتفاوضا تبدأ لحظة حاسمة أخرى يتحدث فيها البطريرك أولاً ليعبِّر ظاهراً وباطناً عن قلق مسيحي من مستقبل العلاقة بين الطرفَين منطلقاً من الوحدة التي ربطت نفسَي القائدَين منذ اللحظة الأولى:

«فقال الأمير بعد جلوسه موجِّهاً السؤال إلى الترجمان: ماذا يريد البترك؟ فأجاب البطريرك: أريد قبل كل شيء صداقة أمير مثلك. فإننا نحن معاشر رؤوساء الأمم تجمعنا جامعة الرئاسة وإن فرّقت بيننا المذاهب، وكلنا نعبد إلهاً واحداً لا إله إلا هو ولا شريك له، وعلينا تدبير نفوس رعايانا لإبقائها في سبيل الفضيلة والخير. فإذا اختلفنا في الجزئيات والظواهر فنحن متفقون في الكليات والبواطن. فعلينا إذاً أن ننظر إلى ما يجمعنا لا إلى ما يفرّقنا...»[2].

ما يقوله البطريرك، أو «البترك» باللفظ العربي لعمر، هو في الحقيقة ما يودُّ فرح أنطون أن يقوله لمعاصريه من المسلمين: تذكيرهم بوحدة الأديان السماوية أو ضآلة الاختلاف ما بينها والحاجة من ثم إلى نبذ الفرقة والتناحر. ولنلاحظ الصياغة التوكيدية في إشارة البطريرك المسيحي للتوحيد. هو أولاً يؤكِّد أننا «نعبد إلهاً واحداً» ثم يتبع ذلك بالصيغة الإسلامية «لا إله إلا هو» لتأتي العبارة معطوفة بالواو على ما يتلوها، أي «لا شريك له»، فهي ليست «لا إله إلا هو لا شريك له» وإنما «لا إله إلا هو ولا شريك له»، وكأن أنطون بهذا الضغط على التوحيد يذكِّر

(1) **أورشليم الجديدة**، سبق ذكره، ص 161.
(2) نفسه، ص 162.

المسلمين المعاصرين له، والذين يكره البعض منهم أصحاب الديانات السماوية الأخرى، بأن العقيدة واحدة لا سيما في ما يتصل بالشرك الذي يتهم فيه المسلمون المسيحيين بارتكابه، أي بأنهم مشركون نتيجة لعقيدة التثليث. يتحول المسيحيون، في خطاب أنطون على لسان البطريرك، إلى مسلمين من الناحية العملية. وليست الدعوة إلى الاجتماع بدل التفرُّق إلا دعوة مسيحي يعيش في مطلع القرن العشرين يوجِّهها إلى مسلمي المجتمعات الذين يعيش المسيحيون بين ظهرانيهم. لكنها دعوة غير مباشرة، تحملها عبارات لبطريرك شهد انتصار المسلمين وانكسار المسيحيين، بطريرك قابلَ الفاروق عمر، رجل العدالة في التاريخ الإسلامي، ويستنطقه أنطون ليكون شاهداً على الوجه المضيء للمسيحيين والمسلمين معاً.

في موضع سابق للقاء عمر بالبطريرك، يوردُ أنطون جوانب من شخصية عمر تتمثل في سلوكه وما يصدره من أوامر يراها جديرة بالإشادة. فهو الرجل النابذ لبهرجة الدنيا، الرؤوف بالفقراء، الرافض لتسلُّط الناس بعضهم على بعض، الصارم في تطبيق الشرع، ثم يربط الكاتب بعض ذلك بتطورات في العصر الحديث يعجبه بعضها ولا يعجبه البعض الآخر. فحين يأمر عمر بأن يوفَّر لكل بيت من بيوت المسلمين ما يحتاجه أهله من مؤونة نجد أنطون يسارع للتعليق مشيراً إلى أن ما فعله عمر هو ما استقرت عليه البشرية في العصر الحديث من عدالة اجتماعية تحت اسم الاشتراكية التي يتساءل المفكر اللبناني عن مستقبلها في «المدنية الحاضرة القائمة على مبدأ تنازع البقاء والبقاء للأفضل»[1]. لكنَّ أنطون، وفي السياق نفسه، يعبِّر عن ألمه لما صار إليه المسلمون وليس الغربيون فحسب بعد أن كانوا كالبنيان المرصوص. ففي سياق تعليقه على ما قاله أبو عبيدة بن الجراح من أن المسلمين، على عكس الروم، متماسكون يشد بعضهم بعضاً، يقول أنطون: «ولكن أبا عبيدة كان يجهل ويا للأسف أن ما حل بالروم في مدينتهم الواسعة سيحل بالمسلمين أيضاً عند اتساع مدينتهم ويقوم يومئذ «حق الملكية المطلق» الذي عليه مدار المعاملات في هذا العصر»[2]. إنه انحدار المسلمين أيضاً يتنبأ به

---

(1) **أورشليم الجديدة**، سبق ذكره، ص 156.
(2) نفسه، ص 156.

الكاتب المسيحي المعاصر، لكن في سياق ما يسبقه ويتلوه من إعجاب وثناء كبيرين تجاه ما كان عليه المسلمون سابقاً.

ويمكن قول الشيء نفسه عن المنطقة الأكثر حساسية التي يدخلها أنطون في ثنايا الزيارة العمرية لبيت المقدس. ففي خطبة يلقيها الخليفة الراشد في المسلمين يتلو عليهم قوله تعالى: «من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا». يقول فرح: «وكان قسّ من المسيحيين حاضراً فقال «إن الله لا يضل أحداً» فلما كرّر القسّ هذا القول قال عمر: «إن عاد فاضربوا عنقه»، فسكت القس». ينسب أنطون الحادثة إلى الواقدي ويضيف أنها تضمّنت تعليقاً من أبي عبيدة أثنى فيه على عمر قائلاً إن ما فعله أمير المؤمنين هو أنه «كره العقاب إلا بعد الإنذار... فلا عجب أن يحبنا مخالفونا؛ لتساهلنا إلى هذا الحدّ»[1].

هنا يصعب تجاوز السؤال: ماذا أراد أنطون من إيراد القصة وما تتضمنه من تعليق مسيحي؟ هل هو لإبراز تسامح المسلمين في تلك الفترة؟ أم للتعبير عن وجهة نظر علمانية نقدية تجاه معتقد إسلامي؟ لعل القس المسيحي لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظر دينية مسيحية بقدر ما يعبِّر عن وجهة نظر علمانية. لربما أن أنطون أراد تحقيق الهدفين معاً، إبراز التسامح وطرح وجهة النظر المعارضة، وكلاهما مما ينسجم مع خطابه الأقلوي في مواجهة التشدد الديني من قبل أناس مثل رشيد رضا الذي ناصبه العداء في مصر. ومن اللافت أن هذا الموقف الذي نراه بوضوح في أعمال أنطون الرئيسة، مثل كتابه عن ابن رشد، يتضح أيضاً في بعض ترجماته من الأدب الفرنسي. فقد لاحظ لطيف زيتوني في دراسته لحركة الترجمة في عصر النهضة أن أنطون، في ترجمته لرواية **أتالا** للفرنسي شاتوبريان، أضاف في هامش على الترجمة ملاحظة حول ما ورد في الرواية من غربة للإنسان المتديّن بدين يختلف عن دين أبناء قومه. علّق المترجم: «هذا هو الداء العضال الذي يجعل المتديّن بدين ما يرى حتى قومه وأهله الذين خرج منهم وعاش بينهم غرباء عنه لمجرد كونهم يدينون بدين غير دينه. وعلى هذا يمحى (الوطن) ولا تبقى

---

(1) **أورشليم الجديدة**، سبق ذكره، ص 155.

صلة بين الناس غير صلة الدين. وكم فتك هذا الداء بالشرقيين مسلمين ومسيحيين»[1].

لقد انطلق فرح أنطون من موقعه الأقلوي في مسعى فكري وثقافي إلى ردم الهوة التي تفصل المسيحيين عن المسلمين ودرء مخاطر الاتهامات التي تلقاها هو وغيره وذلك من خلال السجال النصي المضمر والمعلن في أعمالٍ بالغة الدلالة في تاريخ المواجهات الثقافية، أعمالٍ تفصح عن عمق القلق ومدى التوتر الذي يحدث نتيجة الاختلاف من ناحية والحاجة إلى التعايش السلمي المتحضر من ناحية أخرى. وسيكتسب مسعى أنطون بُعداً آخر باستحضار أنموذج كبير آخر في تاريخ تلك المواجهات يتمثل في المؤرخ والأديب أمين الريحاني.

6. أمين الريحاني: حيلة التحقيق

تنقسم حياة الكاتب اللبناني أمين الريحاني ومؤلفاته إلى قسمَين رئيسَين: قسم يهجس فيه الكاتب/ الشاعر وقسم يتحرك فيه الرحّالة/ المؤرِّخ، وآثار الريحاني الكثيرة تنفرج في هذين الاتجاهَين بوضوح لكن دون أن يبتعدا كثيراً بعضهما عن بعض. فالجسور قوية وواضحة أيضاً. ذلك أن الكاتب الشاعر الذي شارك في تأسيس الأدب المهجري وعاش في الغربة كان دائم الهجس بالمشرق ومشكلاته وآماله، الهجس الذي حرّك رحلاته وما ترك من آثار تاريخية. وكان في نشاطه وتفكيره في الاتجاهين ذا طموحات كبيرة لإحداث تغيير في عالم واجهه بمشكلات كبرى في طليعتها ضعف أمته وهوانها تحت محتل في السياسة وتراجعها أمام هيمنة في الحضارة، فكان سعيه الدائب لكيفية المشاركة في النهوض الذي يرفع من شأن العرب ويعيد لهم مجدهم، فكان بذلك علماً كبيراً من أعلام النهضة العربية التي واجه في سُبُل تحقيقها الكثير، ما جعله غير مرة وجهاً لوجه أمام سطوة القوة سواء أكانت سياسية أم ثقافية عامة. وكما رأينا من قبل، لم يكن الريحاني في ذلك إلا عقلاً آخر من عقول تقول ما يمكن قوله حيناً وما يصعب قوله حيناً آخر متوسِّلة في ذلك سبلاً في التأليف والكتابة تنتظمه مع من سبقه ومن تلاه.

---

(1) لطيف زيتوني، **حركة الترجمة في عصر النهضة**، دار النهار، بيروت، 1994، ص 139.

في مقدمته لكتابه الشهير **ملوك العرب** الذي أتمّه عام 1924 ونشره في عدة أجزاء واصفاً فيه رحلاته في أرجاء الجزيرة العربية، يقفُ الريحاني عند الانشطار في تكوينه التربوي والعلمي أولاً ثم في نشاطه الفكري والإبداعي والتأريخي ثانياً. فقد نشأ الصبي على ثقافة تخوفه من العرب بوصفهم أجلافاً يخيفون وينبغي الابتعاد عنهم:

«كنت في الثانية عشرة من عمري عندما سافرت للمرة الأولى إلى الولايات المتحدة. فلم أكن أعرف غير اليسير من اللغتَين العربية والفرنسية، وما كان في ذهني من العرب وأخبارهم غير ما كانت تُسمعه الأمهات في لبنان صغارهن. هس، جا البدوي! والبدوي والأعرابي واحد إذا رامت الأم «بعبعاً» تخوف به أولادها. هجرت وطني وفي صدري الخوف ممن أتكلم لغتهم والبغض لمن في عروقي شيء من دمهم. والبغض والخوف هما توأما الجهل»[1].

ثم نعرف من أمين أن ضحالة ثقافته في تلك الفترة المبكِّرة لم تحل بينه وبين أن يلقن أن فرنسا هي أكبر أمم الأرض وأن في العالم بلداً يُسمّى أميركا تنافس غيرها في سيادة العالم. وجاء تعليمه في أميركا، أو أمريكا، تأسيسياً للشاب الذي لم يستطع تناسي جذوره العربية فاستطاع بذكائه وازدواجية ثقافته وتطلعاته أن يرى نقاط القوة والضعف سواء في الثقافات الغربية التي تعلّمها أو الثقافة العربية التي ظلَّ متصلاً بها. وفي مقدمته اختصار لذلك كله، لما أعجب به في الغرب وما لم يعجب به. أما كتابه **ملوك العرب** ففيه نقد كثير لأمته العربية يوضح في المقدمة أسبابه ولكنه لا يعتذر له وإنما يشرحه ويؤكد أنه جاء بدافع الحب ونزعة النهوض.

استطاع الريحاني مع اتِّساع ثقافته وتكرار رحلاته، لا سيما رحلته الرائدة إلى جزيرة العرب، أن يتغلب على مخاوفه تجاه العرب أو الأعراب من البادية، لكنه هل استطاع أن يتغلب على مخاوفه تجاه الثقافة العربية التي غلب عليها الإسلام؟ هل استطاع، وهو المسيحي اللبناني المثقف، أن يحقّق ما لم يحققه من سبقه من المثقفين العرب، ليس المسيحيين فحسب من أمثال فرح أنطون، وإنما حتى

---

(1) أمين الريحاني، **ملوك العرب**، ط 8، دار الجيل، بيروت، 1987، ص 4.

المسلمين مثل الطهطاوي والتونسي والكواكبي؟ الإجابة الطبيعية والحتمية هي أنه لم يستطع، ولو لم يكن سبب وراء ذلك سوى كونه مثقفاً ومبدعاً حقيقياً لكفى. فكل المخاوف تنتُج عن الإنتاج الجاد الذي يضطر صاحبه للخروج على رأي الجماعة على نحو وبمقدار ما. لذلك فالسؤال الذي ظللنا نطارده في هذا المبحث منذ بدايته، لم يكن عن وجود المخاوف من عدمها وإنما عن كيفية تجليها وكيفية مواجهتها.

الرواية التي أصدرها الريحاني عام 1911 بعنوان **كتاب خالد** كانت أول رواية معروفة حتى الآن لكاتب عربي باللغة الإنجليزية. لكن أهميتها ليست هنا فقط وإنما في ما حملته الرواية من مضامين أو توجُّهات وأفكار تتصل مباشرة بطموحات الريحاني الإبداعية والفكرية من ناحية، وبمخاوفه عند التعبير عن تلك الطموحات من ناحية أخرى[1]. في تلك الرواية، التي بقيت في لغتها الأصلية خمسة وسبعين عاماً، أي أنها لم تترجم إلا عام 1986، نجد الكثير مما عبَّر عنه الريحاني في أعمال أخرى وما ترجمه عملياً في رحلاته وما دفعه إليها وحمله منها من انطباعات حول تلك الرحلات. فخالد، الشاب العربي الذي ذهب إلى أميركا وعاش فيها مع الجالية العربية ثم عاد إلى الوطن العربي فيما بعد، يحمل الكثير من ملامح الريحاني إلى الحدّ الذي يجعل الرواية تتكئ على السيرة الذاتية أو يكاد يحيلها إلى سيرة في جانب كبير منها. ولعلّ الأصوب أن نقول إنها السيناريو الذي تخيّله الريحاني لنفسه وهو المهموم بوطنه ونهوضه وكيفية تحقيق ذلك النهوض.

غير أن في الرواية كلاماً كثيراً يصعب تصور التعبير عنه بحرية في البلاد العربية، وذلك الكلام هو ما يقوله خالد أو يقوله عنه «محرِّر» الكتاب أو «محقِّقه». ولعلّ البدء في مناقشة الصعوبة المشار إليها تكون بالنظر في وجود ذلك المحرِّر أو المحقِّق. **كتاب خالد** رواية يقدِّمها المؤلِّف (الريحاني) على أساس أنها مخطوطة عُثر عليها في المكتبة الخديوية بالقاهرة أثناء وجوده في تلك المكتبة. فالكتاب الذي بين أيدينا ناتج عن قيام المؤلِّف أو الكاتب بتحقيق تلك المخطوطة التي

(1) لم تكن الرواية العمل الأدبي الوحيد للريحاني بالإنجليزية أو أول عمل له بتلك اللغة، فقد سبقها ديوان شعر بعنوان **المر واللبان** عام 1904.

تركها شاب اسمه خالد، ما يعني ربط أجزائها بعضها ببعض وتوضيح غامضها والتعليق عليها. فنحن إذاً أمام كتاب عن كتاب، كتاب الريحاني عن كتاب ضمني. وبالطبع فإن الحيلة ليست جديدة، فالريحاني لم يرد أن تُنسب الرواية إليه مباشرة فعمد إلى ما عمد إليه من قبله آخرون، لعلّ أشهرهم سرفانتس في **دون كيخوته**، حين نسبها إلى «مؤلِّف» عربي وإن لأسباب مختلفة قليلاً أو كثيراً. ولعلّ الهدف من ذلك أوضح من أن يطول فيه النقاش، فهو باختصار شديد رغبة في تفادي النتائج التي يمكن أن يؤدي إليها نشر الكتاب ليقع اللوم -على افتراض أن ثمة لوماً سيقع- ليس على أمين الريحاني وإنما على الشاب خالد. ما فعله الريحاني هو تعريف الناس بما كتبه ذلك الشاب «الفيلسوف والشاعر والمجرم»، بحسب وصفه لنفسه في الصفحات الأولى من الكتاب، بما يقتضيه ذلك من رتق الفتوق وإصلاح الأخطاء وتوضيح الغوامض.

هذا بالطبع يستثير السؤال: ما الذي خشي الريحاني من أن يلام عليه في **كتاب خالد**؟ الإجابة أن ذلك قد لا يكون كثيراً، لكن منه ما هو مهم وجدير بالاعتبار. لنأخذ في البدء كيفية تقديم الريحاني لخالد:

«لأنه يمكننا أن نبيّن بأن خالد هذا، رغم كونه ينتمي إلى أهالي آسيا، وهي أرض الأنبياء، ومع أنه يخبئ عنا أصله ومنشأه على غرار ما يفعله الأنبياء، فهو قد ولد ونشأ وترعرع هناك، حتى أنه ضرب بعنف مثل سائر رفاقه وخلانه»[1].

حين تكشفُ الرواية عن مدى القرب بين خالد وأمين الريحاني فإن وصف النبوة لن ينسحب على خالد وحده، فالريحاني لم يقل عن رفيقه جبران في دعوى النبوة، بل لم يختلف عن كثير من المبدعين الذين لم يروا أنفسهم أقل من الأنبياء رسالة أو مكانة وإن لم يعلنوا ذلك صراحة. ومن أولئك من كان الريحاني معجباً بهم بقوة وأشار إلى بعضهم في مقدمة كتابه **ملوك العرب**: الإنجليزي كارلايل والأميركي إمرسون ثم الألماني نيتشه، وقبل هذين في الثقافات الغربية الشعراء الرومانسيون وليم بليك وشيلي. وقبل هؤلاء جميعاً وبعدهم المتصوفة في الشرق

---

(1) **كتاب خالد**، ترجمة أسعد رزوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ص 25.

والغرب وعدد كبير من الشعراء العرب كالمتنبي الذي شبّه نفسه بعيسى وصالح من الأنبياء.

إن من الصعب تصور أن يصفَ الريحاني نفسه بالنبي بصورة مباشرة، أي في عمل يضع اسمه عليه مؤلِّفاً (وحتى جبران، بالتأكيد، لم يفعل ذلك بصورة مباشرة!)، لكن الإيحاء واضح، كما أنه غير مستغرَب من رجل رأى نفسه، مثلما رأى غير واحد نفسه، متعدِّد المواهب في مجتمعات يشيع فيها الجهل وقادر على التغيير لكن دون سلطة دينية أو دنيوية تمكنه من رؤية ما في رؤاه ماثلاً في الواقع. مأساة خالد هي بالتالي مأساة المثقف حيث كان، لكنها في الرواية، أو بالأحرى الكتاب الذي بين أيدينا (فصفة الرواية لا تنسحب على **كتاب خالد** بسهولة)، تتخذُ موقعها الثقافي التاريخي في السياق العربي وإن لم تخلُ من تقاطعات كثيرة مع السياقات الغربية بشكل خاص. فخالد لا يتحدث عن النبوة فقط وإنما عن الإنسان السوبرمان أيضاً، الإنسان النيتشوي، ضمن تصوره الرئيس في الكتاب لمستقبل العالم كما يتمناه، العالم الذي يمتزج فيه الشرق بالغرب لتولد من ذلك حضارة أميركية تجمع حسن العالمين وتتوج بميلاد الإنسان المتفوق. فأميركا هي مستقبل العالم كما تصوره خالد والريحاني من ورائه، في تلك المرحلة على الأقل. أميركا التي جمعت شعوب الأرض هي الأمل، على الرغم مما فيها من نقائص يتحدث عنها خالد بإسهاب. يقول الريحاني (المحرِّر) مقدِّماً خالد، كما يفعل طوال الكتاب:

«ويقسم خالد بقوله: ولكن إيماني بالإنسان يعادل في قوته إيماني بالله. وربما يضاهي ذلك من حيث القوة أيضاً إيماني بقدر أميركا في المستقبل وهي تحكم العالم... نعم في هذا العالم الجديد سوف يبزغ السوبرمان (الإنسان المتفوق الأسمى)...»[1].

ثم يوضِّح أن المقصود بأميركا ليس الغرب أو العالم الجديد، وإنما هو العالمين، القديم والجديد معاً. فالإنسان القادم: «سوف تتقمص فيه الروح

(1) أمين الريحاني، **كتاب خالد**، سبق ذكره، ص 130.

الآسيوية في الابتكار وفي الشعر والنبوة، إلى جانب روح الفن الأوروبية، وروح الاختراع الأميركية»[1].

من الصعب تصور أن الريحاني رأى في نفسه أو في من حوله من مثقفي المهجر ومبدعيهم ملامح ذلك الإنسان الذي يجمع العالمين، على الرغم من جمع بعض أولئك لبعض مزايا التمازج الثقافي. وقد يكون المهجر (أو المهاجر) بإتاحته الفرصة لدمج الثقافات وصهرها في بوتقة واحدة تأسيساً لما كان يحلم به الريحاني أو غيره. لكن عودة بطل «رواية» الريحاني إلى بلاده في النهاية، على الرغم من جمعه لثقافتَين شرقية وغربية، يؤكد شرقيته وحرصه على أن أين يُبعث الشرق من جديد لأنه من دون ذلك لن تتحقق المعادلة المطلوبة من لقاء الشرق بالغرب: «إنني أحلم بيقظة الشرق، وبأمم الشرق الجبارة وهي تنهض لتمجيد الفكرة، ولتشييد هياكل الروح الكونية - للفن والحب والحقيقة والإيمان»[2].

الذي يحلم حقيقة، وكما اتضح فيما بعد، هو الريحاني نفسه وما خالد إلا تصور مستقبلي لما سيسعى مؤلفه إلى وضعه موضع التنفيذ بمناهضة الحكم العثماني للبلاد العربية وتشجيعه حكام تلك البلاد على الاضطلاع بدورهم التاريخي. لكن الحلم سيمر بطبيعة الحال بمرحلة من الواقعية الصارمة التي تحدُّ من الطموح إلى تمازج الثقافات ونهوض الإنسان السوبرمان، وذلك حين يكتشف الريحاني واقع البلاد العربية وتشرذمها السياسي وجهل أهلها وحاجتهم إلى وقت طويل لإصلاح أحوالهم على كافة المستويات قبل أن ينهضوا نهضة الحضارة الكبرى التي كان يحلم بها القادم من الغرب المتطور.

بيد أن خالداً وصاحبه يطلّقان هذه الأحلام والمساعي وهما يدركان ما أمامهما من صعوبات ليس التخلف الحضاري إلا واحداً منها. فها هو الريحاني يخبرنا أن خالداً كان يدرك أن أفكاره على قدر من الخطورة وأن بينها وبين التحقيق خرط القتاد. هذا على الرغم من نغمة التفاؤل التي تشيع في الخطاب: «التبشير بفكرة ما وإعلانها ليس رهناً بأوان باكر جداً أو متأخر. فالبذرة الطيبة

---

(1) أمين الريحاني، **كتاب خالد**، سبق ذكره، ص 131.
(2) نفسه، ص 327.

سوف تنمو بين الصخور، حتى لو حجبت السماء عنها نور الشمس والمطر. . .»[1].

يتبع ذلك تصور رومانسي حالم بأن فشل تجربة خالد الذي اختفى في نهاية «الرواية» وبعد عودته إلى بلاده لن تتوقف عند تلك النقطة بل ستواصل تحركها على النحو الذي يذكّر بمسألة النبوة التي وردت الإشارة إليها في مرحلة مبكرة من الكتاب:

«فإن روح خالد سوف تنساب بين قوافل الحجّاج، عبر الصحاري الخصبة في جزيرة العرب، هبوطاً إلى منبع الإيمان، إلى مكّة والمدينة!»[2].

سيكتشف صاحب خالد فيما بعد أن صحاري جزيرة العرب ليست بالخصوبة التي يظن وأنه هو لن تتاح له زيارة مكّة أو المدينة لكونه مسيحياً، كما أشار إلى ذلك في مقدمة **ملوك العرب**. لكن طموح الريحاني لن يستسلم لتلك التحديات التي لاحقته على يد الفرنسيين بشكل خاص بوصفه داعية للتحرر والاستقلال حين تحول عن الرمز إلى ما يريد قوله صراحة.

إن **كتاب خالد** لم يكن سوى سيناريو محتمل أو «بلو برنت» لما يمكن أن تسير عليه الأمور، وواضحة خشية الكاتب من أن يُفهم بوضوح كما يفهم من الإشارات وهي خشية تبدأ بتوسل الجنس الروائي نفسه، وإن على نحو ينقصه الكثير من المهارة السردية. فالكتاب كثيراً ما يغادر جنسه المقصود ليصبح كتاب تحليل وتأريخ واستشراف يتحدث فيه الريحاني من خلال قناع خالد. وما يهم مبحثنا هذا هو ذلك القلق من التعبير المباشر باللجوء إلى قناع السرد والشخصيات، ولعلّ كثيراً من الأفكار التي وردت هنا دليل واضح على خطورة ما كان الريحاني يود إيصاله إلى قرائه. لكن لعلّ القناع الأكبر هنا هو توسل اللغة الإنجليزية وسيلة للتعبير، كأن الرواية بأقنعتها ليست كافية للتخفي فكان ضرورياً الكتابة بلغة غير العربية للتعبير عن هموم هي هموم العرب في المقام الأول. صحيح أن في الرواية الكثير مما هو موجّه للقارئ الأجنبي، مثل نقد الأنظمة

---

(1) أمين الريحاني، **كتاب خالد**، سبق ذكره، ص 328.

(2) نفسه، ص 328.

السياسية والاقتصادية في الولايات المتحدة وبعض السلوكيات الأميركية، لكن ثقل العمل ليس أميركياً وإنما عربي خالص.

7. مي زيادة: ضحية السلطتَين

تدخل مي زيادة (1886-1941) إلى مبحثنا هذا من بوابتَين رئيستَين أولاهما البوابة التي يدخل منها جميع من مرّوا بنا ومن سيمرون، بوابة المواجهة مع السلطة، والثانية بوابة خاصة لم نصادفها من قبل هي بوابة الأنثى وليس المرأة فقط (فهي الأنثى في مقابل الذكر بعمومية ذلك وليس المرأة في مقابل الرجل فحسب).

كانت مي تصغر الريحاني بعشرة أعوام ولكنه توفي قبلها بعام واحد، غير أن الاثنين عرفا بعضهما عن قرب فتولّد عن ذلك الكثير من الإعجاب والمواقف الرائعة. لذا كانت وفاة الريحاني إحدى المآسي التي شهدتها مي زيادة ضمن منظومة مدمِّرة من المآسي المتوالية التي أسهمت فيما يبدو بالتعجيل برحيلها. وكان لبنان أحد الروابط بين الاثنين، فهي لبنانية الأب فلسطينية الأم، ولكن الأهم كان رابط الهمّ. والهمّ هنا هو الهمّ الثقافي ذو الأبعاد الحضارية والاجتماعية والسياسية بطبيعة الحال. لم تكن مي معنية بالنهضة العربية ومقاومة العثمانيين كما كان الريحاني، لكنها شاركته الهمّ بنهوض الإنسان العربي ضمن مجتمع يحترم أفراده وأقلياته بشكل خاص. فقد عمل الاثنان، مثل ما عمل قبلهما فرح أنطون، بإحساس واضح حيناً ومتوارٍ حيناً بالانتماء الأقلوي إلى جماعة مسيحية تحيط بها أكثرية مسلمة.

ما ميّز مي عن أمين هو مشروعها الأنثوي الحقوقي، مناهضتها للظلم الواقع على المرأة التي لم تكن دائماً بحسبان الرجال من أمثال أمين أو زملائه المهجريين، ومنهم جبران الأقرب إلى مي، أو أي من كتّاب مصر الذين أحاطوا بالكاتبة الفلسطينية/ اللبنانية في القاهرة وأداموا النظر إلى جمالها وأنوثتها أكثر من إدامتهم النظر إلى أدبها وثقافتها الرفيعة مع أن ذلك الأدب والثقافة هي ما شدهم في المقام الأول مندهشين لوجود امرأة بينهم بذلك المستوى.

انطلقت مي منذ مقالاتها الأولى وهي لما تبلغ العشرين من موقعها الأنثوي

لتؤلف أثناء حياتها الكتب وتنشر المقالات وتقيم الندوات والمؤتمرات وتحاضر في الجامعات. انطلقت لتطالب بنظرة أكثر إنصافاً للمرأة بشكل خاص والإنسان العربي بشكل عام. وظّفت ثقافتها ومعرفتها باللغات الأوروبية إلى جانب نشاطها اليومي من أجل ذلك الهدف. وسأتوقف هنا أمام عمل ترجمَته ووظّفَته بطريقة تذكِّر بطريقة الريحاني في **كتاب خالد**. لكن قبل ذلك أشير إلى أمور أخرى ذات صلة.

لعلّ أول ما يسترعي الانتباه في حياة مي زيادة ونتاجها هو تغيير اسمها من ماري إلياس زياده إلى «مي زياده»، وذكرت هي في معرض تفسيرها للتغيير أنها اختارت الحرفَين الأول والأخير من اسم «ماري» ليكون اسمها. وهذا تفسير معقول، لكن السؤال يظل: لماذا؟ فإذا وضعنا ذلك التغيير إلى جانب الأسماء المستعارة التي استعملتها مي مثل الاسم الرجالي «خالد رأفت» والاسم الأنثوي «إيزيس كوبيا» تحوّل السؤال إلى ما هو أبعد من مجرد استبدال حروف بحروف. فلا شكّ أن وضع اسم مي أو ماري زيادة، الاسم المزدوج في أقلويته، أي كونها مسيحية ثم كونها امرأة، لعب دوراً رئيساً في ذلك التغيير. سيقال إن كتابة المرأة تحت اسم مستعار ظاهرة معروفة ليس في الأدب العربي فحسب وإنما في آداب عالمية كثيرة (جورج إليوت في إنجلترا القرن التاسع عشر، وجورج ساند في فرنسا في الفترة نفسها تقريباً)، بل إن من الرجال من كتبَ تحت اسم مستعار وفي عدة ثقافات. لكن تكرار الحالة لا ينفي غياب الدلالة، فالضغط الاجتماعي أو ضيق مساحة الحرية سبب رئيس في كل مرة، وإن تكرر السبب فإن حجمه وظروفه الخاصة تختلف من حالة إلى أخرى. في حالة مي زيادة لعبت الهويتان الدينية والأنثوية دوراً دون شكّ في كل ذلك، والهدف واحد دائماً وهو دفع الضرر الناتج عن وضوح الهوية.

في مقالة مبكِّرة من كتابها **سوانح فتاة** عنوانها «قتل النفوس»، تُظهر مي قلقاً مبكِّراً تجاه الرقابة الاجتماعية ضمن عرضها لقصة صديقة لها تعبِّر عن حزن ناتج عن فرض أهلها رقابة على رسائلها. ويتضح أن الأمر يتجاوز المشاكل اليومية التي تواجهها الفتيات في تعاملهن مع أسرهن حين نقرأ شكوى الفتاة التي تتضمن

عبارة مثل: «النبات حُرّ فلماذا لا يكون الناس أحراراً؟!»[1]، ثم يتضح بعد ذلك أن الصديقة إنما تعبِّر عن رأي الكاتبة نفسها حين تعلِّق بأن الرقابة التي يفرضها الوالدان على أبنائهما تفضي إلى أحد اثنين: «التمرد أو العبودية وكلاهما سيء. بل العبودية وحدها ممقوتة والتمرد نبيل في الغالب يدل على القوة والحياة». هنا نتأكد أن سوانح الفتاة إنما هي سوانح مي زيادة وتطلعاتها لمستقبل من الحرية يؤطره وعي بالرقيب. مع اقتراب المقالة من نهايتها تخرج مي بنتيجة تدعم ذلك الاستنتاج وتوحي بتصورها هي لمستقبلها: «كل امرئ يحيا حياته وعليه أن يجد طريقه بين متشعب المسالك، وهو مسئول عن كل عمل يأتيه ويتحمل نتائجه؛ إن فائدة وإن أذى. . .»[2]، ثم يأتي ختام المقالة بمثال لأب ألماني يثق بابنته البالغة من العمر ستة عشر عاماً إلى حدّ أنه يسلمها رسائلها مختومة، أي دون أن يقرأها، بل يعرض عليها رسائله قائلاً لمن لامه أن «ثقتي بالفطرة الإنسانية عظيمة»[3].

هل كان ذلك المثال الألماني في ذهن مي زيادة حين اختارت بعد سنوات أن تترجم كتاباً ألمانياً؟ ربما، لكن الكتاب الذي ترجمَته، والذي يرسم مرحلة أخرى من حياتها الكتابية، يحمل أبعاد القلق الأنثوي الرقابي إلى أمداء أوسع مما في تلك المقالة المبكرة من **سوانح فتاة**. يحمل الكتاب المترجَم اسم الألماني ماكس مولر[4]، ويلفت النظر فيه أولاً أن مؤلفه يدّعي أنه مجموعة رسائل تركها رجل متوفى وأنها آلت إلى يدي صديق. تلك الرسائل، كما تقول الترجمة الإنجليزية للكتاب، «لم ترَها أعين من قبل، ما عدا تلك التي أغلقت الآن بإحكام». غير أن الصديق الذي اطّلع لأول مرة على الرسائل لم يتوقع أن يجد فيها شيئاً ذا بال

(1) **سوانح فتاة**، مؤسسة نوفل، بيروت، 1975، ص 16.
(2) نفسه، ص 17.
(3) نفسه، ص 18.
(4) ماكس مولر مستشرق ألماني عاش في إنجلترا معظم حياته الممتدة ما بين عامي 1823-1900، وهو مؤسِّس الدراسات الهندية حيث ترجمَ الكثير من الأعمال من السانسكريتية، لكنه كتب أيضاً أعمالاً ذات شعبية أدبية مثل روايته **الحب الألماني** التي ذاع صيتها في تلك الفترة.

فألقاها في النار ليحترق جزء منها ولا يتبقى سوى بعضها. ذلك البعض هو ما نقرأه الآن بعد أن عَثرَ عليها الكاتب[1]. أما ما نقرأه فقصة تروي اكتشاف شاب ألماني لمعاني الحب الإنساني ثم تجسَّد ذلك في فتاة على النحو الذي شاع في الأدب الرومانسي الخفيف والشعبي والذي لا يزال رائجاً. لكن مي زيادة لم ترَ الرواية من هذه الزاوية كما يبدو وإنما من حيث إنها حكاية حب كبير يحمل أجمل الدلالات وأنبلها وأنه، وهذا هو المهم، عاش حباً مكتوماً أراد صاحبه ألا يصل إلى أحد. غير أن الكاتبة كانت تتصور أيضاً إمكانية أن يعرف الناس عن مثل ذلك الحب الكبير من خلال أحد ينقذ أعمال الكاتب من الضياع، أعمالها هي مثل أعمال الكاتب الألماني المجهول. ومن هنا تبدو القصة الألمانية معبِّرة عن وضع من الخوف ربما تجاوز ما عرفه الكاتب الألماني نفسه. ترجمَت مي زيادة كتاب **الحب الألماني** تحت عنوان مختلف هو **ابتسامات ودموع**، وبرّرت ذلك أن الكتاب «ليس حباً ألمانياً فقط بل هو خلاصة بسمات الإنسان وعبراته. فسميته «ابتسامات ودموع»»[2]. لكن الناظر في حياة مي سيجد أن الدموع غلبت الابتسامات ليس بسبب الحب الشهير الذي ربطها بجبران خليل جبران، والذي لا يكاد البعض يعرفها إلا به، وهو الحب الذي ظلَّ بلا لقاء أو اكتمال، وإنما لوقوعها ضحية لسلطتَين رئيستَين: سلطة الثقافة وسلطة المجتمع. أدت الأولى إلى تحجيم دورها الثقافي نتيجة لكونها أنثى في مجتمع ذكوري لا يعترف بالأنثى

(1) https://archive.org/details/deutscheliebege00mlgoog الصفحات بالأرقام الرومانية v-vii (5-7).

(2) **ابتسامات ودموع أو الحب الألماني للروائي الشهير فريدريج ماكس مولر**، مؤسسة نوفل، بيروت، 1989، ص 19.

اللافت أن مي حين ترجمت الكتاب لم تكن قد أجادت الألمانية بعد، بل إن عربيتها لم تكن قوية بما يكفي، بحسب قولها: «أنشأت أتصفح الكتاب في عزلة «الكوخ الأخضر» ولم أفرغ من الفصل الأول حتى تملكتني روحه الشعرية الفلسفية وأرهفتْ ذهني، فتمكنت من الإحاطة بالمعنى العام وإن فاتني من معنى المفردات كثير. وما أتيت عليه إلا وعدت أراجع قراءته مرات حتى ابتهجت بمحاسنه نفسي المنفردة. وعلى قصر باعي بالعربية التي كنت نشرت فيها مقالات ابتدائية قلائل، ومع أني لم يكن لدي معجم ألماني، استعنت بالقلم والقرطاس لأرسم بلغتي تلك الخطوط البديعة...»، ص 14.

المثقفة إلا من حيث هي حضور أنثوي جميل، أنوثة للتأمل والاستئناس وليس بوصفها طاقة إبداعية مثقفة. ذلك كان ما وجدته مي المثقفة حين فتحت بابها عام 1913 ليكون صالوناً شهيراً، بل أشهر الصالونات الأدبية العربية في القرن العشرين، الصالون الذي أَمَّه أساطين الأدب والثقافة في مصر في العقود الأولى من القرن ومنهم طه حسين والعقاد والرافعي واسماعيل صبري صاحب البيتَين الشهيرَين اللذين تغزّل بهما بالآنسة اللبنانية التي افتتن بها الآخرون أيضاً بل تغزّلوا بها:

روحي على بعض دور الحي حائمة كظامئ الطير تواقاً إلى الماءِ
إن لم أمتع بمي ناظري غداً أنكرت صبحك يا يوم الثلاثاءِ

تقول الكاتبة السورية غادة السمان حول تعامل مشاهير المثقفين آنذاك مع مي ونظرة الوسط الأدبي إليها:

«تلك الفتاة ظلت أسيرة تلك النظرة الأنثوية. فالزحام المتملق حضور موحش، ومي كامرأة ذكية ومرهفة كانت بالتأكيد تعي وخز الاستهانة بإبداعها ككاتبة، ومعظم الذين حولها يمطرونها بزبد الإعجاب الملتبس بشخصها الناعم قبل إبداعها. وهو إعجاب متنصل منها إبداعياً، ويتجلى ذلك التنصل المتملص في لحظات الصدق النقدية المكتوبة لا المدائح الشفهية المجانية»[1].

ثم تستشهد بما قاله عباس العقاد حين سُئل عن أدب مي فأثنى على لطفها وجمال روحها وما إلى ذلك متجنباً الحديث عنها بوصفها كاتبة ومثقفة. لقد كان رأي العقاد وموقفه مع غيره من مثقفي مصر الذين أحاطوا بمي شكلاً من أشكال الرقابة عليها، الرقابة الناعمة التي تلبس لباس الاحتفاء والتمجيد، لكنها الرقابة التي لا تختلف عن رقابة المنع والكبت لأنها لم تمنحها الاعتراف الذي تبحث عنه وتتيح لها من ثم أن تثبّت حضورها بوصفها مثقفة وكاتبة ومعنية بالقضايا الكبرى في عصرها لا سيما قضية المرأة، مثلما كان حال معاصرات لها في الغرب من

---

(1) نوال مصطفى، **أسطورة الحب والنبوغ**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003 (نسخة إلكترونية): https://freeditorial.com/es/books/--3134

أشهرهن فرجينيا وولف بحسب ما كتبت فاطمة المحسن في مقارنة لافتة لوجوه الشبه والاختلاف بين الكاتبتَين[1].

ابتداء بالعام 1929 واجهت مي سلسلة من الأحداث التي هزّت كيانها وعجّلت بنهايتها المأساوية. ففي ذلك العام توفي والدها، ثم بعد ذلك بعامين توفي جبران خليل جبران، الرجل الذي أحبت بشغف، وفي العام التالي توفيت والدتها. كان ذلك كافياً لتدخل مي في حالة من الاكتئاب التي جعلت أسرتها تأتي من لبنان لتضع يدها على ممتلكاتها وترحل بمي نفسها إلى لبنان لتودعها مصحة عقلية. وبعد أشهر خرجت من المصحة بعد تدخّل العديد من الشخصيات اللبنانية منهم أمين الريحاني الذي عاشت عنده بعض الوقت لتعود بعدها إلى مصر وتتوفى هناك في مستشفى المعادي في 17/ 10/ 1941 عن 55 عاماً. كانت تلك خاتمة المواجهات المؤلمة في حياة رائدة من رائدات الثقافة العربية عاشت وماتت غريبة كغربة أبي حيان التوحيدي حين خاطبت الغريب قائلة:

«أنت أيها الغريب

أنا وأنت سجينان من سجناء الحياة، وكما يُعرَف

السجناء بأرقامهم يُعرَف كلٌّ حي باسمِهِ».

ماتت مي ضحية لسلطتَين: سلطة الثقافة وسلطة المجتمع.

8. خالد الفرج: صوت الجزيرة المقاوم

هو اسم مهم في تاريخ الجزيرة العربية عامة والخليج العربي بشكل خاص. خالد الفرج (1898-1954)، الكويتي المولد والنشأة، تحوَّل إلى شخصية خليجية بامتياز ليس على المستوى الثقافي، مجاله الرئيس بوصفه شاعراً وكاتباً، وإنما أيضاً على المستويات السياسية والإدارية والإعلامية. عاش في فترة من تاريخ الخليج هي فترة مخاض وتحول استطاعت مناطقه أثناءها أن تقاوم الاستعمار الإنجليزي من جهة ومشكلات التخلف والفقر من جهة أخرى (فهي فترة سبقت

(1) صحيفة الرياض، ع 14927 (الخميس 7 مايو 2009).

اكتشاف النفط). شارك الفرج في تلك المقاومة وعلى أصعدتها كافة، سواء من خلال صوته الشعري المناضل أو من خلال المشاركة في عملية التنمية سواء في المناطق التي رزحت تحت الاستعمار أو المستقلة التي عانت من مظاهر التخلُّف وتحديات البناء.

حمل الخطاب الشعري لخالد الفرج توجهَين رئيسَين: مقاومة المستعمر ونقد الأنظمة السياسية العربية. والتوجهان متداخلان غالباً، لأن الشاعر يُلقي بجزء كبير من اللائمة في ضعف مواجهة الأجنبي على الحكام، لكن الفصل بين الاتجاهَين ممكن وضروري لاختلاف لغة الخطاب واستراتيجياته أو آلياته النصية التي يعنى بها هذا الكتاب ويتتبعها ضمن المواجهة العامة بين الثقافة والسلطة. فالفرج واضح وصريح في مواجهة المستعمر، لكنه في الحالة الأخرى متردد بين صراحة وتضمين. ولعلّ أبرز سمات التوجه الأخير عموميته الحارسة للتأويل، فهو خطاب شعري عام للساسة وليس لساسة محددين. فلا تسمية لأحد. ثم إن ما يلفت الانتباه حضور المثقف في شخصية الشاعر بوصفه مهمّشاً في مجتمعه مع أنه أهل للقيادة.

في قصيدة حول الاتحاد، أي اتحاد الدول العربية والإسلامية، يقول الفرج متألِّماً وساخِراً:

الاتحاد الاتحادُ ... قول نكرره معادُ
لكنه والله أعلم ... قد يحققه المعاد
حلم السياسة ما يقال ... ونحن أعلم ما المرادُ
كيف السبيل وقادة ... من قومنا قادوا وقادوا
ذمم تباع وتشترى ... يجري عليهن المزاد

إلى أن يقول مشيراً إلى من ينبغي أن يقودوا، أو من هم جديرون بالقيادة:

لو يصدقون لقدموا ... للأمر من سادوا وشادوا
الأولون الأقدمون ... ومن على المضمار زادوا[1]

(1) خالد سعود الزيد، **خالد الفرج: حياته وآثاره**، شركة الربيعان، الكويت، 1982، ص 62-63.

ومما يؤكد اتجاه الدلالة إلى النابهين من العلماء وأهل الفكر والثقافة قوله في قصيدة أخرى متغنياً بالكويت ومؤكداً في الوقت نفسه حبه لقول الحقيقة «ولو غضبت علي عداته»:

وطني سويداء القلوب محله ... عندي وإنسان العيون (صفاته)
فإذا تألم والخطوب كثيرة ... هاجت علي من الحشا زفراته
هل يرتقي والنابهون بأرضه ... أذنابه، والخاملون أُباته
والأجنبي صديقه وحميمه ... جهلاً، ومن أعدائه جاراته

وكان قبل إشارته إلى إهمال الوطن للنابهين قد أشار في القصيدة نفسها إلى الثورة الفرنسية من حيث هي مثال لدور المثقف التنويري:

ما قام (روبسبير) حتى هزه ... (فلتير) تذكي ناره نفحاته

نقد السلطة المحلية، بعد نقد السلطة الأجنبية، في تلك الفترة، استلزم لدى الفرج وضع اليد موضع الداء الذي تمثل له، بين مواضع أخرى، في هامشية أبناء البلاد من النابهين علماً وفكراً، وهو بهذا ينضم إلى قافلة طويلة من المثقفين العرب في فجر النهضة العربية الذين رأوا أنفسهم منفيين في بلادهم عن صناعة القرار ولا سيما أن المستعمِر يفرض سلطته عليهم وعلى حكام البلاد التي عاشوا فيها. ومما يشير إلى ذلك تنقُّل الفرج بين بلاد الخليج، من الكويت إلى البحرين إلى السعودية (الناشئة آنذاك)، لا يرى فرقاً بين تلك البلاد، فهو في وطنه حيثما تنقّل وإن احتلت الكويت مكانتها الخاصة بوصفها موطن أهله الأقربين ومسقط رأسه ومنشأه. ومع ذلك فإن انتماءه لم يحل بينه وبين نقد الأوضاع في تلك البلاد، بل إن حبه، كما يؤكد، كان مصدر حبه للصدق والمصارحة في كشف مواطن الداء والإشارة إلى احتمالات الدواء.

غير أن الصورة لم تكن قاتمة كل القتامة في وجه الفرج، فلم يمضِ وقت طويل حتى اتصل بالملك عبد العزيز في بدايات التأسيس للدولة السعودية الحديثة فرأى فيه الملك موهبة تستحق أن تكرّم ويستفاد منها فاستدعاه وقرّبه منه ثم عيّنه في عدة مناصب منها مدير لبلدية الأحساء ثم لبلدية القطيف ثم أوكل إليه مهمة

تأسيس الإذاعة السعودية. وكان من الطبيعي أن يترك هذا كله أثره في نفس المثقف الخليجي بامتياز ويرى فيه تقديراً لأهل الفكر والثقافة، فامتدح الملك عبد العزيز في عديد من القصائد منها قصيدتان مطولتان أو ملحمتان هما «أحسن القصص» و«تاريخ نجد»، روى فيهما تاريخ الدولة السعودية وحروب الملك عبد العزيز في توحيد البلاد والقضاء على الفتن، ثم نشر شرحاً لهما تحت عنوان **الخبر والعيان** (1343هـ/ 1925م-1347هـ/ 1927م). وهو في هذا يذكرنا بموقف أمين الريحاني الذي أعجب هو الآخر بالملك عبد العزيز ومواقفه القومية الوحدوية. ومن اللافت أن يشير الفرج في مقدمة القصيدتين إلى أن مديحه ليس تملقاً وإنما هو تعبير عن مشاعر صادقة، فكأنه بذلك يؤكّد أنه المثقف المنتمي إلى الوطن بقدر ما هو المواطن أو الفرد المعجب بقائد كبير من القادة في تاريخ ذلك الوطن.

ومما يستوقف القارئ في سياق بحثنا هذا دفاع الفرج عن نفسه إزاء تُهمة المادح المتملّق، التُّهمة التي لم يكن الكثيرون يكترثون لها أصلاً سواء في تلك الفترة أو غيرها حين يعبِّرون عن إعجابهم بملك أو خليفة أو ذي سلطان، لكننا إزاء كاتب ذي ضمير حي وعقل ناقد وهو لذلك حريص على سمعته وعلى تبرئة ساحته من الكذب:

«والذي يقرأ هذه القصيده يضعها - دون شكّ- في أبواب المديح ولا يلام على ذلك، لأن الناس اعتادوا أن يقرؤوا آيات الثناء البراق فيمن يستحق ومن لا يستحق، ولا يهتمون بعد ذلك بحقيقة ما قيل إن صدقاً وإن كذباً... وليس في هذه القصيدة من المديح -المصطلح عليه- إلا مطلعها، وإلا فكل ما فيها حقائق لا غبار عليها يعرفها كل من درس تاريخ نجد وكان من المنصفين»[1].

ثم يتلو ذلك بتأكيد أن الشعر كله لا يتعدى المديح والهجاء «لأن الشعر ما هو إلا الوصف وتصوير المشاهدات والمرئيات والمرويات...»[2]، وهو لهذا السبب

---

(1) خالد الفرج، **الخبر والعيان في تاريخ نجد وهو شرح قصيدة نجد البائية**، مكتبة العبيكان، الرياض، 2000، ص 61.

(2) نفسه، ص 62.

يطالِب النقّاد بالنظر إلى الشعر «وهل هو صادر عن شعور حقيقي يرسم الأشياء كما هي ويكسوها روعة من جمال التصوير، أو أنه ترديد مستعار وأوصاف لا تنطبق على الموصوف، ومبالغات شاذة يمجها الذوق وتعافها النفس؟»[1]. لكن النقّاد، كما يراهم الفرج، وهم يواجهونه بتهمة متوقعة، ليسوا «في منحاهم هذا إلا مقلدين لنقّاد الإفرنج»، فهم «يقدسون أشعار هوميروس القديمة مع أنها لا تتعدى المديح، كما أنهم لا يرون بأساً في نظم المدائح والقصائد الرنانة في الموتى من رجال العصور السالفة، وقد يتغاضون عن المراثي في الوقت الذي يقيمون فيه القيامة على الشاعر ينظم المدائح في الأحياء ويصف من يشاهدهم بعينه، فيعبِّر عما في نفسه. . .»[2] لينتهي من ذلك كله إلى تأكيد موقفه من الملك عبد العزيز: «لم أعتد أن أمدح جلالته بما اعتاد الشعراء أن يترامَوا به إلى أعتاب الملوك من القصائد التي موضوعها واحد وهي صدى لما قبلها، وكل ما تشرفت بتقديمه هو من الشعر السياسي في ما أعتقده صالحاً للإسلام والعرب»[3].

إنها إشكالية الشاعر المثقف أمام السلطة من ناحية وأمام الضمير الأدبي والأخلاقي من ناحية أخرى، فالحاجة ملحّة لتبرير الموقف في حالة شاعر أراد أن يعبِّر عن إعجابه بملك من بلاده وخشي من تُهمة المحاباة والتملق الجاهزة، التُّهمة التي لم يكن الكثيرون، كما أشرت، يرونها تُهمة أساساً، ناهيك عن الحاجة إلى سوق كل تلك المبررات والحجج لدفعها. لكن حقيقة الأمر هي أن خالد الفرج أنشأ خطاباً من الشعر السياسي يختلف عما عبَّر عنه شعره في الملك عبد العزيز. ذلك الخطاب كان خطاباً حاداً غالباً وساخراً أحياناً في هجائه للساسة وللأوضاع السياسية، على النحو الذي رأينا أمثلة له في بداية هذه المناقشة. وفي ذلك الخطاب كان هجاؤه للساسة يترافق مع حزنه لبلاده التي تتمثل في الوطن العربي والإسلامي حيناً والخليج حيناً آخر، ومنه قوله في واحد من أشهر مطالعه وأقواها:

(1) خالد الفرج، **الخبر والعيان في تاريخ نجد وهو شرح قصيدة نجد البائية**، سبق ذكره، ص 62.

(2) نفسه، ص 63.

(3) نفسه، ص 64.

أنا شاعر لكن ببؤس بلادي　　　أفؤادكم يا قوم مثل فؤادي؟

وكان ذلك سنة 1345هـ، أي قبل سنة واحدة من انتهائه من الحلقة الأولى من قصيدته «تاريخ نجد» ورفعها للملك عبد العزيز. فلم يكن غريباً إذاً أن يقلق الشاعر من إساءة فهم الآخرين لصدق شعوره تجاه زعيم عربي وهو الذي ظلَّ ينتقد الزعماء الآخرين ويرسم مآسي البلاد.

والإنصاف في تقديري هو أن نقرأ موقف الفرج على أنه موقف وطني سواء في هجائه أو مديحه السياسي، فاختياره للتاريخ ديباجة لقصيدته في الملك عبد العزيز تعزِّز نزعته الوطنية وتجعل إعجابه صنواً لإعجاب أمين الريحاني بذلك الملك العربي الذي ظهر ظهوراً مختلفاً عن غيره وأسَّس كياناً سياسياً لم يجارِه أحد فيه، فجسَّد بذلك حلماً عربياً حقيقياً امتزج فيه نقاء الصحراء بشهامة العربي وإبائه مذكّراً الجميع بلحظات تاريخية سابقة فاستعيد الحلم بنهوض سياسي وقومي وحضاري لم يستغرب معه أن يحتفي الشعراء والكتّاب به. غير أن تردد الفرج وقلقه يظل سمة عربية أيضاً من حيث هو تعبير عن أزمة ثقافية تتمظهر أدبياً في الخوف من سوء فهم الناس للمقصود. فلم تكن الأوضاع السياسية أو الثقافية عموماً مما يشجع على مديح أحد، بل كان العكس هو المتوقع، حتى إن الفرج، مثل شعراء الهجاء السياسي في فترته وقبلها وبعدها، لم يخشَ من أن يلام لنقده للأوضاع وإنما لإعجابه بأي وضع قائم آنذاك.

إن المواجهة التي خاضها خالد الفرج مع السلطة السياسية والاجتماعية في منطقة الخليج والجزيرة العربية أنموذج لتنوع المواجهات التي عاشتها الثقافة العربية في عصر نهضتها الحديث في مختلف أنحاء الوطن العربي، على الرغم من الخطوط المشتركة التي تربط تلك المواجهات بعضها ببعض. فلم يكُ غريباً أن يستدعي الفرج أنموذج عبد الرحمن الكواكبي في قصيدة نظمها في خمسينيات القرن الماضي، قبيل وفاته بأربعة أعوام. استذكر فيها حزن الكواكبي على تفرق المسلمين[1]. كما لم يكن غريباً أن تكون حقوق الإنسان التي طالب بها فرح

(1) تبدأ القصيدة بقوله: بأم القرى من قبل خمسين حجة　　　أقام اجتماعاً للوفود (الكواكبي)

أنطون من زاويته الأقلوية المسيحية مطلباً للفرج أيضاً[1]. كانت خطوط المواجهة في جوهرها واحدة، كما سيتضح من المضي في استعراض شخصيات ومواقف أخرى أخذت نصيباً وافراً من الشهرة والتقدير.

9. طه حسين: استبدال النصّ

بعد حوالي عشرين عاماً على صدور رواية أنطون **أورشليم الجديدة** التي أعاد فيها صياغة حدث إسلامي/ مسيحي كبير من زاوية مسيحية أقلوية، ساعياً في ذلك إلى تفادي ما يغضب الجميع مع حرص على التعبير عما من شأنه تحقيق مصالح الجميع كما رآها، صدرَ في مصر كتاب أعاد مؤلِّفه صياغة علاقة العرب بتاريخهم الديني، أو سعى إلى ذلك، غير آبه بالخطاب التصالحي الذي تبنّاه المسيحي أنطون. فعلى نقيض رواية الكاتب المسيحي التي لم تثر غضباً يذكر، وإنما مرت مرور الكرام، ثارت ثائرة الدولة ومعظم قرّاء الكتاب حين صدر كتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي** (1926)، الكتاب الذي شكك فيه الكاتب المصري الشهير ليس بصحة الشعر الجاهلي فحسب، فقد كان ذاك أمراً سهلاً نسبياً، وإنما بصحة قصص وردت في القرآن الكريم تروي أحداثاً تعدّ تأسيسية في تاريخ الإسلام.

على الرغم من تجاهل طه حسين لخطاب التصالح والمهادنة لدى أنطون، فإنه كان قريباً من الكاتب اللبناني، بل إن ما يجمع الكاتبَين أكثر مما يفرقهما على المستوى الفكري. فقد تبنّى الاثنان، بشكل عام، رؤية ليبرالية، بل متطرفة في ليبراليتها، وذلك في سعيها لتقريب الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات الغربية، وفي تبني الكاتبين لمقولات فكرية غربية تعزز من ذلك التقارب وتشكك في الوقت نفسه في اعتداد المسلمين بأنفسهم وتراثهم إزاء تراث حضارات أخرى رأى كلا الاثنين أنها متفوقة وجديرة بالاحتذاء. والتقارب المشار إليه ليس بين كتاب **في الشعر الجاهلي** ورواية أنطون المشار إليها، وإنما في مجمل موقفيهما كما عبّرت

---

(1) في قصيدة له مطلعها: من هو الإنسان قل لي ثم ما تلك الحقوق
هاجم فيها ازدواجية المعايير والهيمنة الغربية وضعف الشعوب الخاضعة لتلك الهيمنة.

عنه أعمال أخرى. فقد اصطدم الاثنان، وإن من زوايا مختلفة إلى حدٍّ ما، بمجتمعات محافظة تقاوم الانفتاح على الآخر الغربي الذي كانا يدعوان إليه، وواجه الاثنان نتيجة لذلك نقداً حاداً ورفضاً لمنتجهما وصل إلى درجة التنفيذ الفعلي في الحجب أو التهديد بالعقوبة الشخصية.

غير أن طه حسين واجه موقفاً فريداً من نوعه في تاريخ الثقافة العربية المعاصرة. فحين صدر كتابه **في الشعر الجاهلي** قوبل برفض واسع على مستوى المؤسستين السياسية والدينية وكذلك على مستوى القرّاء بشكل عام. وقد جرى التحقيق معه وكان حينئذٍ أستاذاً في الجامعة المصرية، وقامت الجامعة بشراء كل نسخ الكتاب منعاً لتداوله، وصدر أمر بأن يعيد نشر الكتاب بحذف أجزاء منه وجد المحققون أنها غير مقبولة. فما الذي قاله طه حسين ليستوجب الغضب ثم التحقيق معه؟

هنا نحن أمام قضيتَين متمايزتَين لكن إحداهما أفضت إلى الأخرى. القضية الأولى هي قضية الانتحال في الشعر الجاهلي، وهي قضية معروفة وقديمة التداول، ولم يزد طه حسين أن أعادها بتفصيل أكثر ولكن هذه المرة بإضافة منهج غربي هو منهج الشكّ الديكارتي الذي لم يكن ضرورياً بالطبع لإثارة الشك حول صحّة شعر سبق لغيره أن شكك فيه بل حسم الأمر بعدم صحة الكثير منه.

تبقى القضية الثانية والأهم، وهي المتصلة بالشكّ لكن من ناحية أشد خطراً. تلك القضية الثانية تتعلق بالنبيَّين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وبناء الكعبة وحديث طه حسين عنها معروف متداول في كثير من الدراسات حول الكتاب وما ثار حوله من جدل، لكني أستعيدها هنا للوقوف على المرواغة النصية التي اتّبعها الكاتب المصري لدعم حجته. يقول طه حسين:

«للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا عن هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة

نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى»[1].

ما يسترعي الانتباه هنا وفي ما يلي من نصوص تتعلق بمُحاجّة طه حسين هو إغفاله للمسؤولية وراء القصة التي يراها أسطورة مختلقة: من الذي اختلق القصة أو وضع الأسطورة؟ إنه يجهد في عرض الأسباب «العلمية» وراء تهافت القصة من حيث هي تاريخ وأهميتها من حيث هي تحمل دلالة سياسية ودينية ثقافية للإسلام. لكنه يقف دون تسمية المسؤول عن القصة أو «الحيلة» ومصدر اختلاقها. يقول إنه في سياق الصراع بين قريش ومن حولها من العرب لإثبات زعامتها، وفي إطار الهدنة التي قامت بين الوثنيين العرب واليهود الذين كانوا قد استوطنوا شمال الجزيرة العربية، كانت الظروف مؤاتية لقريش لقبول قصة تقيم صلة بينها وبين الديانتَين السماويتَين اللتَين سبقتا، اليهودية والمسيحية، وتمنحها مشروعية دينية وسياسية. يقول:

«وإذن فليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس اسماعيل وابراهيم. . .»[2].

مضيفاً:

«أمر هذه القصة إذن واضح. فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني وسياسي أيضاً. . .»[3].

ما يبقى غير واضح هو مصدر هذه الأسطورة: هل هي قريش؟ أم اليهود؟ أم هو الإسلام نفسه، أي القرآن، أو بتعبير أوضح، النبي محمد (ﷺ)؟ لن نجد جواباً واضحاً لدى طه حسين، الحريص على الإيضاح وعلى طرح رأي يدرك خطورته، ولكن من الحري به ألا يصل به الوضوح إلى حدّ اتهام مصدر كالإسلام

---

(1) **في الشعر الجاهلي**، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926، ص 26 (عن نسخة صورتها شخصياً من نسخة محفوظة في مكتبة هوفر بجامعة ستانفورد الأميركية أهداها طه حسين للسير توماس آرنولد).

(2) نفسه، ص 17.

(3) نفسه، ص 17.

أو القرآن بالاختلاق، مع أن التُّهمة ضمنية. النص يشير إلى أن قريشاً وجدت قصة فتبنتها وفرحت بها، ولكنها بالتأكيد ليست قريش التي حاربت الرسول والدين الذي جاء به، فلا بدّ إذاً أن تكون قريش التي أسلمت. كما أن من الصعب تصور أن اليهود، الذين يقفون في خلفية الصورة، سيربطون إبراهيم، الذين يرونه لهم، بشيء لدى العرب الوثنيين. لذلك لا يتبقى سوى قريش التي أسلمت، أو المسلمين، وفيهم الرسول والقرآن. لكن طه حسين، لأسباب واضحة، مضطر لأن يرواغ في التعبير فلا يضع نفسه في فوهة المدفع.

غير أن الكاتب المعروف، الذي كان في مطلع نشاط تأليفي قدِّر له أن يترك أثراً عميقاً في الثقافة العربية المعاصرة، لم يكن على جرأته راغباً في أن يترك الأمر مواتياً لإدانته بشكل مباشر لا سبيل إلى التخلص منه أو التحايل عليه. ففي التحقيق معه أعلن أنه يقبل قصة إسماعيل وإبراهيم بوصفه مسلماً، مع إصراره على عدم قبولها بوصفه عالِماً مؤرِّخاً. وعلى الرغم من هذا التناقض أو الازدواجية العجيبة فقد خلصت لجنة التحقيق إلى عدم إدانة الكاتب في النتيجة التي أعلنتها بعد أيام من صدور الكتاب:

«وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين بل إن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه إنما قد أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها. وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر (فلذلك) تحفظ الأوراق إدارياً...»[1].

لم تحل تلك التبرئة دون مصادرة الكتاب ودفع طه حسين إلى إعادة نشره معدَّلاً وبعنوان مختلف هو **في الأدب الجاهلي** قال في مقدمته الشهيرة: «هذا كتاب السنة الماضية، حُذف منه فصل وأُثبت مكانه فصل وأُضيفت إليه فصول، وغُيِّر عنوانه بعض التغيير». ولن يصعب على القارئ ملاحظة أن الكاتب، على غير عادته في كتبه ومنها **في الشعر الجاهلي** حيث تحضر الأنا وبقوة، استعمل المبني للمجهول في الحذف والإثبات والإضافة، فالأرجح أنه أراد أن يلفت الانتباه إلى

---

(1) **في الشعر الجاهلي**، سبق ذكره، ص 123.

عملية القسر التي جرى بموجبها ما جرى من حذف وإضافة وتغيير، وكأنه ليس مسؤولاً عنها. لكن واقع الحال يقول غير ذلك كما يلاحظ أحد نقّاد طه حسين: «فقد بقي الكتاب، حتى بعد تنقيحه حاملاً لأصله الجوهري الأول لإنجازه الفكري، أقصد الشك ومحاولة التخلص من الأهواء لصالح الحقيقة العلمية. ولكن أصبح هذا الأصل هنا أقل زعيقاً وأكثر تروياً بسبب الإضافات»[1]. لقد أبقى المؤلِّف مسائل حساسة كانت موضع اعتراض وتشتمل على ما يتعلق بنسب النبي (ﷺ) والقراءات السبع[2].

لا شكّ أن طه حسين سواء في كتابه حول الشعر الجاهلي أم في كُتُب أخرى منها ما سبق ذلك الكتاب، وما تلاه، وجدَ نفسه المرة تلو الأخرى في مواجهة مع السلطة بأنواعها الثلاثة، السياسي والديني والاجتماعي، لكن ما حدث في بعض تلك المواجهات، لا سيما حول كتاب **الشعر الجاهلي**، من تسامح من قبل السلطتين السياسية والدينية يوحي بأن المواجهة الحقيقية كانت مع السلطة الاجتماعية/ الثقافية، مع قيم الثقافة العربية الإسلامية وما استتبَّ فيها من رؤى لنفسها وللعالم، تلك القيم التي شاكسها طه حسين بل أزعجها غير مرة (بغضّ النظر عن عمق أو صحّة الأطروحات التي أدّت إلى تلك المشاكسة وذلك الإزعاج). الهجوم الحاد الذي واجهه من بعض خصومه، وهم كُثر، يؤكد طبيعة المواجهة، كما نجد في ما كتبه عنه مصطفى صادق الرافعي. وقد ظل الرجل ولا يزال يواجه تُهم الزندقة والإلحاد أو الليبرالية والتغريب.

---

(1) سيد البحراوي، «قراءة في الشعر الجاهلي» في **طه حسين: العقلانية، الديمقراطية، الحداثة، قضايا وشهادات** (كتاب ثقافي دوري)، ع 1، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، دمشق، د.ت، ص 348. يشير البحراوي إلى أن الصفحات التي حذفت من **في الشعر الجاهلي** هي 26-30 التي تتناول قصة إبراهيم وإسماعيل والعلاقة بين القرآن والتوراة والإنجيل، بالإضافة إلى فقرة في ص 182.

(2) يقول شوقي ضيف، وهو أحد تلامذة طه حسين المقربين، في تقويم نُشر في الذكرى المئوية لمولد أستاذه مشيراً إلى **في الشعر الجاهلي**: «ولم يكد ينتشر الكتاب حتى أثار عاصفة من الغضب في الأوساط الدينية والسياسية والرأي العام لتعرضه لبعض مسائل تمس الدين دون ما ينبغي إزاءها من الاحتياط، فصودر الكتاب»، «طه حسين: مائة عام من النهوض العربي»، مجلة **فكر للدراسات والأبحاث**، ع 14، مارس 1989، ص 109.

غير أن طه حسين كان أيضاً ابناً للسلطة السياسية وإن بالتبني، وقريباً من السلطة الاقتصادية البرجوازية وإن في حدود. لقد أهدى كتابه **في الشعر الجاهلي** إلى أحد أعلام السياسة والاقتصاد وقادتها في مصر أوائل القرن العشرين، أي عبد الخالق ثروت الذي خاطبه طه حسين قائلاً:

«سيدي صاحب الدولة: كنتُ قبل اليوم أكتبُ في السياسة، وكنتُ أجد في ذكرك والإشادة بفضلك، راحة نفس تحب الحق، ورضا ضمير يحب الوفاء. وقد انصرفتُ عن السياسة وفرغتُ للجامعة وإذا أنا أراك في مجلسها كما كنتُ أراك من قبل، قويّ الروح، ذكي القلب، بعيد النظر، موفقاً في تأييد المصالح العلمية توفيقك في تأييد المصالح السياسية. فهل تأذن لي أن أقدم إليك هذا الكتاب مع التحية الخالصة والإجلال العظيم؟».

وفي ذلك ما فيه من الاحتماء بسلطة قادرة على دفع الأذى عن مثقف يريد أن يقول ما يرفضه الكثيرون ويمس ثوابت الثقافة، وقد أثمر ذلك، كما يتضح، فلم يمضِ وقت طويل حتى تسلّم طه حسين مناصب مختلفة منها وزارة المعارف نهاية ما يُعرف بالمرحلة البرلمانية الدستورية التي امتدت حتى ثورة 1952، فمارس تأثيره على التعليم مثلما مارسه على القرّاء وحركة الفكر والثقافة عموماً[1].

ولا شكّ في أن المكانة السياسية والحزبية التي تمتّعَ بها طه حسين منذ انضمامه لحزب الأحرار الدستوريين الذي ضمَّ عبد الخالق ثروت ضمن أعضائه واستثماره لتلك المكانة وحرصه على ألا تغيب عن مساندته في معركته الفكرية كانت غائبة تماماً أو شبه غائبة عن المواجهة التي سبق أن توقفنا عندها قبل هذه مباشرة، أي مواجهة المسيحي اللبناني فرح أنطون. فمع أخذ الفارق في طبيعة المنتج الفكري والأدبي وعمق التأثير بعين الاعتبار، فإن الكاتبَين التقيا عند التوجه التحديثي الغربي المنزع، لكن في حين افتقر اللبناني أنطون إلى أي مساندة تذكر في بيئة مختلفة ومعادية غالباً سوى كون مصر تعيش في أوائل القرن طفرة نهضوية

---

(1) يتبنّى سيد البحراوي في قراءته المشار إليها آنفاً قراءة ماركسية لأعمال طه حسين ويراه من هذه الزاوية برجوازياً انساق وراء رؤية تجاهلت المشكلات الطبقية في المجتمع المصري تفضيلاً لمصالح فئوية وتفضيلاً لمناهج غربية.

ألجأت إليها أمثال أنطون. كان طه حسين بين أهله وفي مجتمعه وبلاده، يرفض أفكاره الكثيرون، نعم، لكنه يتمتع أيضاً بدعم الأقلية المستنيرة وهي أقلية تنويرية ومتنفذة. فقد اجتمعت لدى أنطون أقلويتان، أقلوية اجتماعية/ إثنية، إن جاز التعبير، وأقلية دينية (مسيحيته)، إلى جانب الأقلوية الفكرية، في حين لم يعانِ طه حسين سوى من أقلوية فكرية. وينسحب هذا على غيره من المصريين كرفاعة الطهطاوي من قبل وكتوفيق الحكيم وغيرهما من كتّاب مصر، كما سيتضح بعد قليل.

الأقلوية الفكرية التي عاناها أنطون لمحاولته تمرير أفكار رينان وابن رشد واجهها طه حسين في محاولته تمرير الشكّ الديكارتي وتطبيقه على النصوص الدينية والأدبية (وكان الفلاسفة المسلمون قد واجهوها من قبل في محاولة تمرير الحكمة اليونانية، كما مرَّ بنا)[1]. لكن تبنّي طه حسين لديكارت اتّسم باجتزاء قلّل من عمق الشك الديكارتي. لقد كان الشك الديكارتي منهجاً أراد الفيلسوف الفرنسي من خلاله استعادة الفلسفة على أُسُس من اليقين العقلاني الصارم الكفيل بمحو ما رآه من شكوك في قيمة العقل وأهمية الفلسفة، فهو شكّ مقاوم للشكّ وليس لإعادة النظر في ما استقر في البحث الأدبي أو التراث الثقافي. ما احتاجه طه حسين وطبّقه فعلاً هو ما عُرف في أوروبا بنقد الكتاب المقدس، النقد الذي ظهر في القرن الثامن عشر وتطور فيما بعد والذي يعود إلى نقد اسبينوزا للتوراة بشكل خاص. ذلك النقد تبنّاه بعض المستشرقين، مثل مرجليوث، ووظّفوه في دراسة قضية الانتحال في الشعر الجاهلي. وستتضح طبيعة تبنّي طه حسين لديكارت لو قارناه بتطبيق مزامن له في أوروبا لدى الفيلسوف الألماني هوسرل الذي ألقى محاضرة عام 1929، بعد ثلاثة أعوام من صدور كتاب طه حسين، أراد من خلالها استعادة اللحظة الديكارتية لإعادة تأسيس الفلسفة بعد فترة ركود أخرى رآها الفيلسوف الألماني في أوروبا[2].

---

(1) وكما سبق أن واجهها الأوروبيون أيضاً في فترات مختلفة، كالرشديين في العصور الوسطى وديكارت واسبينوزا وغيرهم في القسم الأوروبي من هذه الدراسة.

(2) انظر ما ورد في هذا الكتاب حول هوسرل، وأيضاً ما سبق لي أن ذكرته، بتفصيل أكثر،

فإذا أخذنا سعة ثقافة طه حسين ومعرفته بفكر أوروبا وآدابها بعين الاعتبار، فهل يمكننا أن نفترض أنه كان يعي الاختلاف بينه وبين ديكارت في توظيف الشك ولكنه آثر تجاهل ذلك؟ وهل نستطيع افتراض ما يشبه ذلك فيما يتعلق باسبينوزا؟ لا شكّ أن طرح اسم فيلسوف يهودي وإن كان هولندياً مثل اسبينوزا لم يكن ليناسب باحثاً يشجّع قرّاءه العرب المسلمين على الإفادة من الفكر الأوروبي، في حين أن ديكارت الفرنسي الكاثوليكي بدا أسهل. وفي كل الحالات فإن المؤرِّخ المغربي عبد الله العروي قد أصاب بملاحظته أن طه حسين لم يكن معنياً بقضية أكاديمية، أي بمدى دقة طرحه سواء فيما يتعلق بالشعر الجاهلي أو بمصادره الغربية:

«أو لم يرم بالأحرى إلى تشكيك العرب في قدسية الماضي، النيل من إعجابهم المفرط بتراثهم تمهيداً لإدخال إصلاحات ليبرالية غريبة عنهم وبالتالي صعبة القبول؟ إن المجتمع المصري، أو بتعبير أدق، المؤسسة الأزهرية أوّلت مراميه على هذا الأساس، ومن يستطيع أن يقطع أنها كانت على خطأ؟ يبدو واضحاً من كل إنتاج طه حسين أن الهاجس النقدي كان عنده مجرد سلاح سجالي يخدم ليبرالية في بداية دعوتها، قوية، مطمئنة متوثبة وبالتالي في غير حاجة إلى تزكية الثقافة التقليدية والاحتماء بها كما حصل في فترة لاحقة»[1].

لم يكن الشعر الجاهلي وقضية الانتحال وكذلك ديكارت ومذهب الشكّ إذاً سوى «سلاح سجالي» يعين على بثّ رؤية ليبرالية تجاه الماضي والتراث. لكن لأن هذه الرؤية اتجهت إلى الثقافة وليس إلى السياسة، فهي لم تدعُ إلى حرية سياسية أو ديمقراطية حقيقية أو تكشف فساداً في النظام الحاكم في مصر آنذاك، فقد وجدت من يساندها من قبل النظام السياسي نفسه الذي أراد لبعض التغيير الليبرالي أن ينتشر. ومن هنا نفهم لماذا اختلفت ردود الفعل تجاه ألوان أخرى من النقد في مصر في تلك الفترة وما تلاها.

حول صلة طه حسين وهوسرل بديكارت في كتاب **استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2004، ص 105 وما بعدها.

(1) **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1995، ص 131-132.

المقصود بالطبع هو النقد السياسي المباشر وغير المباشر، وما يعني بحثنا هنا ليس المباشر من النقد وإنما غير المباشر، أي ذلك الذي تنضح منه النصوص باشتباكات دلالاتها وتلافيف عباراتها ليقول من وراء الأسطر ما يصعب قوله في ظهور العناوين وظواهر الجُمل. أحد الذين يصدق عليهم ذلك لأنهم اشتبكوا مع السلطة سواء بشكل مباشر وغير مباشر هو توفيق الحكيم، العلم الآخر في نهضة الثقافة العربية في النصف الأول من القرن العشرين.

10. توفيق الحكيم: مخاوف النقد السياسي

ارتبط اسم توفيق الحكيم بثورة يوليو عام 1952 بقيادة جمال عبد الناصر حين اعتبره قائد تلك الثورة وزعيم مصر بعد ذلك أباً روحياً وباعثاً للثورة من خلال روايته **عودة الروح** التي نشرها عام 1933 وإن كان قد انتهى من كتابتها في نفس العام الذي ثارت فيه زوبعة كتاب **في الشعر الجاهلي** لطه حسين وكان حينها في باريس، أي عام 1927. غير أن علاقة الحكيم بالسياسة والأنظمة التي حكمت مصر منذ العشرينيات ممتدة وتشمل عدداً من أعماله بعضها أبعد من أن يكون سنداً لثورة أو نظام أو حزب. ونستطيع أن ندرج في قائمة الأعمال هنا مسرحيات وروايات كثيرة بعضها يصادم الوضع السياسي بالسخرية وبعضها يمضي إلى أبعد من ذلك، بل إن ما يلفت النظر بين أعمال الحكيم هي تلك التي أنتجت قبل الثورة، فهي في نظر البعض أهم أعماله.

من النصوص التي تصادم الوضع السياسي بسخرية كتاب الحكيم **حماري قال لي** الذي صدر عام 1945. ففي فصل بعنوان «حماري والسياسة» يقرِّر الحمار العمل في السياسة ويوافق صاحبه، أي الحكيم، لتبرز المعضلة التي يراها الحمار في الانتماء إلى حزب من الأحزاب، فهو يقلق في ألا يقبله أي حزب فيقول له صاحبه: «اطمئن من هذه الجهة؛ ولا يكن عندك خوف»، وحين يطرح الحمار مبادئه التي يتضح أنها لا تصلح لمبادئ الأحزاب البشرية («فمبادؤنا هي كما ترى أن ننتج وننتج، ولا نبتغي من وراء إنتاجنا منفعة لذاتنا»). فالبشر يعملون عكس ذلك، كما يذكّره صاحبه. ثم تأتي الفرصة لمناسبة لذكر تفاصيل أخرى تتعلق بأن

لعبة السياسة هذه، حيث الكل يعمل لمصلحته، لم تعد حتى تهم الشعب الذي استسلم للوضع كما هو[1].

لكن نقد الحكيم هنا جاء تعميمياً يصعب ربطه بجهة معيّنة، ومن هنا سهُل تمريره مع الضحكات التي يستثيرها لدى القرّاء. فعمومية النقد تبطل الكثير من مفعوله، لا سيما إن هو ترافق مع كوميديا ساخرة تخفِّف من وقعه. ما يصعب تمريره هو ذلك النقد السياسي وغير السياسي الذي يتجاوز العام إلى الخاص فيلامس الشخوص والأحداث ملامسة يصعب معها العثور على مبررات أو أعذار. ومن تلك الأعمال نص سبق **حماري قال لي** بسبعة أعوام، هو **شجرة الحكم** الذي بدأ نشر فصوله في الصحف عام 1938، وأثار «غضب الأحزاب جميعها» كما يخبرنا في مقدمته للكتاب حين نشر بعد ذلك.

شجرة الحكم عمل غريب التكوين، فهو في الجزء الأول منه مسرحية وفي الجزء الثاني قصة. غير أن الغرابة لا تتوقف عند هذا الحد بل تكبر وتتجاوز ذلك إلى مسرح الأحداث، فالجزء المسرحي، وهو الأول ويشغل حيّزاً أكبر، تقع أحداثه في الآخرة، وتحديداً في الجنة، بينما تهبط الأحداث إلى الحياة الدنيا في الجزء القصصي. ومع ذلك فإن العمل تهيمن عليه ذهنية النقد السياسي أكثر من خضوعه لشروط المسرح أو آليات السرد القصصي. فنحن أمام عمل سياسي تصل رسالته عبر حوار بين شخصيات سياسية انتقلت إلى الآخرة وتعلق على حياتها الدنيا، أو لا تزال في الحياة الدنيا تفعل ما تحدثنا عنه الشخصيات التي رحلت. والطابع العام كوميدي ساخر ولاذع الهجاء لمطامع الساسة وألاعيب النظام الحزبي الذي ليس له من الديمقراطية إلا المظهر.

في مقدمته لعمله المسرحي القصصي، يفاجئُنا توفيق الحكيم بملاحظة توحي بأنه كان يكتب وفي ذهنه طه حسين أنموذجاً لكتّاب آخرين يختلفون عنه في علاقتهم بالسياسة، كتّاب ينتمون إلى أحزاب أو أنظمة تحميهم:

---

(1) **حماري قال لي**، مكتبة الآداب ومطبعتها، القاهرة، 1945، ص 77-78. الطريف أن هذا الكتاب ينتهي بمشاهد من الجنة والنار يظهر فيها الكتّاب المصريون مثل طه حسين والعقاد بل الحكيم نفسه وقد أدخلوا النار على الرغم مما كتبوا من أعمال تعدّ إسلامية.

««شجرة الحكم» فصول نشرت في الصحف في سنة 1938م وما بعدها، وقد أثار نشرها غضب الأحزاب جميعها؛ وهي نتيجة لا نحمد عليها؛ فإن الغاية المنشودة دائماً هي إرضاء الكل. فإذا تعذر هذا الأمر فلا أقل من إرضاء البعض. أما إثارة السخط العام فهو عمل لا يقدم عليه إلا الحمقى ومن في حكمهم. وأنا من هؤلاء ولا شك... فقد فاتني في دنياي حتى اليوم لذة لم أذقها قط. تلك هي لذة من ينقد ويرمي، وظهره مسند إلى حائط حزب. ذلك الحائط الذي يضمك ويحميك، ويتلقى صدره الواسع عنك ومعك أكثر سهام الأخصام».

كان من الطبيعي أن يغضب الساسة وتغضب الأحزاب لما يدور من حوار في الجزء المسرحي بشكل خاص، لا سيما أن بعض الزعماء ورجالات الدولة المعروفين آنذاك كانوا قد رحلوا، ومنهم ملوك ورؤساء وزارة ووزراء كانوا قد غابوا عن الدنيا في تلك الفترة، ومن أولئك عبد الخالق ثروت، صاحب طه حسين، الذي كان قد توفي عام 1928، وإشارة الحكيم إلى وجود كتّاب يستندون إلى أحزاب فيما يكتبون من نقد، تلحُّ على الربط. وليس وضع الحكيم لأولئك في الجنة بدلاً من جهنم، كما كان أبو العلاء المعرّي قد فعل مع القدماء في **رسالة الغفران**، بمخفِّف للهجاء بل هو مضاعِف له ومعمِّق لأثره من خلال السخرية. فالواقعية المأساوية التي اختارها المعري تنقلب إلى فانتازيا ساخرة هنا.

بيد أن استعادة الإطار السردي الذي اتبعه حكيم المعرّة من قبل حكيم القاهرة يختلف في أمور كثيرة لا تقف عند تخيُّل الآخرة ووضع الأموات في الجنة بدلاً من النار. فقد ألَّف المعرّي كتابه وفي ذهنه عدد محدود من القرّاء لأسباب في طليعتها أن الكتب لم تكن تنشر على العامة، وإنما تدوَّن وتُنسخ بأعداد محدودة تحدُّ من التفاعل معها. بينما في مصر القرن العشرين كان الكتاب يظهر على الناس وقد ينشر في الصحف أولاً فيقرأه المثقف وغير المثقف فتتفاوت ردود الفعل. وإن غضبَ الساسة الذين يقرؤون الكتاب لما ينالهم، فإن آخرين سيغضبون لما قد يمس معتقداتهم، كما حدث مع كتاب طه حسين، وكما كان يمكن أن يحدث مع كتاب الحكيم الذي تضمن ما كان كفيلاً بإغضابهم حقاً.

ومع ذلك فليس ثمة ما يشير إلى أن ذلك قد حدث.

مجرد القول إن ساسة فاسدين يمكن أن يدخلوا الجنة، كما دخل صاحب المعالي وصاحب الدولة، أو الزعيم وكاتم السر، يتضمن تشكيكاً في العدالة الإلهية بل اتهاماً وتجريحاً على النحو الذي يدهش رضوان سادن الجنة ويكفي وحده لإثارة الاعتراضات. لكن توفيق الحكيم لا يكتفي بهذا بل يضمّن الحوارات ما يتجاوز ذلك إلى اتهام الأنبياء بالفساد كما في قول كاتم سر الزعيم: «ذلك «هو الحكم» وتلك هي «السياسة» في كل زمان ومكان، سواء كانت في يد نبي أو في يد إنسان!»[1]. ثم يتأكد ذلك حين يضيف الزعيم كلاماً يشبه كلام طه حسين في اتهامه الضمني للإسلام بأنه قبل «أسطورة» بناء الكعبة على يد إبراهيم وإسماعيل فقط لكي يكتسب الدين الجديد شرعية الانتماء. يقول الزعيم: «ربما اضطر بعض الأنبياء إلى الانحراف لمصلحة اقتصادية أو اجتماعية تنفع عشائرهم...»[2]، بل إن الأمر يتعدى ذلك إلى اتهام للنبي محمد (ﷺ) بأنه الذي وضع القرآن: «إن «النبي محمداً» عندما أراد أن يبطل الخمر عالج الأمر بمنتهى الحرص والتأني، وتدرج بالشعب خطوة خطوة... الويل للرسول أو الزعيم الذي يطمح بالحسنى أن يغير ما بالناس!!»، ليضيف بعد ذلك ساخراً من الأنبياء وأتباعهم: «كل الرسل كانوا رعاة وإن اختلفت الغنم!»[3].

فما الذي جعل هذا الكلام يمر دون غضب كالذي ثار حين نشر طه حسين كتابه؟ لا شكّ أن للبُعد الخيالي دوراً في ذلك، أي كون العمل من الأدب المسرحي المتخيَّل والمتحدثين في نهاية المطاف ساسة فاسدين. فكلام هؤلاء ليس كلام من يمكن مؤاخذتهم ولا سيما أنهم الآن في عداد الأموات. لعلّ ذلك كان سبباً في عدم الالتفات لهذه التضمينات التي كان يمكن لتوفيق الحكيم أن يؤكد أنها كلام متخيل وليس معبراً عن معتقده هو. لكن من الصعب تصور سبباً وحيداً لعدم الالتفات هذا. لربما كانت حدّة الخطاب السياسي وعلو صوته في المسرحية/ القصة قد أسهم في عدم الالتفات للمقولات الدينية التي تدخل في

(1) **شجرة الحكم**، المطبعة النموذجية، القاهرة، د.ت، ص 62.
(2) نفسه، ص 62.
(3) نفسه، ص 64-65.

إطار الهرطقة. لكن مهما تكن الأسباب فإن مسرحية/ قصة توفيق الحكيم تظل عاملاً مصادماً للسلطتين السياسية والدينية معاً، الأولى على نحو عالٍ والثانية في خفوت وبين تضاعيف النص. وفي كلتا الحالتين، من المحتمل أن الأوضاع في مصر في تلك الفترة كانت أكثر تسامحاً مع الاختلاف على النحو الذي يشير إليه سيد البحراوي في نقده لكتاب طه حسين وتبيان ما أحاط به من ملابسات:

«صحيح أننا نشاهد في زمننا من الممارسات ما هو أسوأ مما حدث لطه حسين، فقد وجد طه حسين حماية من الحكومة ومن الجامعة، ووجد صحفاً يرد فيها على الهجوم، ووجد جواً من العلمية يناقشه بقدر ما من العلمية، قد لا نجده الآن. ولا نجد الآن أستاذاً أو مديراً للجامعة يمكن أن يحتج حين يعتقل الأساتذة بالعشرات أو يسجنون لمجرد أنهم (فكروا) فكراً مخالفاً لفكر السلطة. . .»[1].

الفترة الممتدة في التاريخ المصري الحديث من ثلاثينيات القرن الماضي حتى خمسينيات ذلك القرن، أي التي تلت فترة الهيمنة البريطانية المباشرة وسبقت ثورة 1952، تميزت كما يبدو بمناخ من الحريات لم تشهده فترة الهيمنة ولا فترة الاستقلال التام والنظام الاشتراكي وحكم الفرد الواحد بعدها. ومع أنها لم تكن فترة ذهبية بالضرورة، ولسنا هنا بصدد تقييمها على أية حال، فإن ما شهدته من مواجهات بين المثقف والسلطة انعكس على أساليب الكتابة انعكاساً تشهد به بعض النصوص التي توقفنا عندها لاثنين من كبار الكتّاب والمثقفين آنذاك. فلم يكن من السهل نَشر ما نُشر من أعمال في العقدين الأولين من القرن أو في العهد الناصري بشكل خاص.

المواجهات التي حدثت في العهد الناصري موضوع خصب للكثير من الدراسات لا سيما تلك التي تناولت الرواية[2]، مع أن الشعر نال نصيبه منها، من

(1) سيد البحراوي، «قراءة في الشعر الجاهلي»، سبق ذكره، ص 367.

(2) لعلّ من أشهر تلك المواجهات ما سجّله غالي شكري في كتابه حول نجيب محفوظ **المنتمي** الذي صدرت طبعته الأولى عام 1964، ففي مقدمة الطبعة الثالثة من الكتاب يقف الناقد على موقف الرقابة المصرية من الفصل الأخير من الكتاب الذي يتحدث عن هزيمة 67 وعلاقتها بأعمال نجيب محفوظ حيث منعت الرقابة ذلك الفصل: **المنتمي: دراسة في أدب**

المواجهات والدراسات معاً. غير أن الفترة التي سبقت العهد الناصري وفترة الأحزاب الدستورية من ثلاثينيات إلى خمسينيات القرن الماضي كانت أيضاً موضوع دراسة، واكتسبت أهمية خاصة من زاوية نقدية غير معتادة أو ليست واضحة في غالب الأحيان. في الفصل الخاص بالأدب والنقد العربيين المعاصرين من هذا الكتاب نظرات أكثر تفصيلاً في حقبة العهد الناصري والتي نشطَ فيها نقّاد وروائيون واجهوا السلطة على أنحاء مغايرة قليلاً أو كثيراً لما عُرف في الفترات التي سبقتهم. ولم يقتصر ذلك بالطبع على مصر وإنما كان شاملاً للبلاد العربية، لكن بعض الكتّاب العرب اتصلوا بمصر وكان لمواجهاتهم مع السلطة علاقة بتلك الصلة، كما هو حال المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي عاش فترة من حياته في مصر.

11. مالك بن نبي: رقابة المستعمِر

يحتلُّ المفكر الجزائري مالك بن نبي مكانة مرموقة في سياق المواجهات المعاصرة مع الرقيب في الثقافة العربية وتحديداً في السياق الذي تتبعناه في هذا الفصل من البحث. ذلك أن بن نبي المولود في قسنطينة بالجزائر عام 1905 عاش حياة تعدّ سجلّاً متصلاً للهيمنة الاستعمارية الفرنسية التي عاشتها بلاده حتى استقلالها في مطلع ستينيات القرن الماضي. وكان ذلك بالطبع سجلّاً فكرياً ونضالاً ثقافياً بعيداً عن المقاومة العسكرية التي كانت تتأجّج في الجزائر منذ أواسط الخمسينيات. فقد خاض بن نبي حرب مقاومة على جبهات الكتابة والتأليف والمحاضرة أسفرت عن العديد من الأعمال التي تعدّ إضافة مهمة للفكر العربي الحديث لا سيما في وجهه المقاوم للهيمنة.

يتفرّد العطاء الفكري لمالك بن نبي، بالقياس إلى معظم من تناولنا في هذا الفصل، في كونه مواجهة لسلطة المستعمِر وليس لسلطة محلية سياسية كانت أم

نجيب محفوظ، ط 3، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982. والمعروف أن شكري الذي ينحدر من عائلة قبطية كان أحد الذين اعتقلوا في عهد عبد الناصر وقضى معظم سنواته بعد ذلك خارج مصر ما بين بيروت وباريس حيث توفي عام 1998 عن 63 عاماً.

اجتماعية أم ثقافية[1]. غير أن سلطة المستعمِر لم تكن كما قد يبدو لأول وهلة سياسية أو عسكرية محضة بقدر ما كانت سياسية ثقافية أو ثقافية ذات بُعد سياسي، فمشهورة محاولة فرنسا أن تفرنس الجزائر لغة وثقافة، وكان بن نبي أحد أوائل كتّاب المغرب العربي الذين كتبوا بالفرنسية لأنها كانت الأيسر لهم في مراحل التعليم لا سيما في فرنسا حيث أنهى دراسته الجامعية. وما لا شكّ فيه أن ذلك ترك أثره على المواجهة التي احتدمت فيما بعد بين المفكر الجزائري والهيمنة الفرنسية التي ابتدأت مبكراً من خلال اللغة.

سعى بن نبي أثناء وجوده في فرنسا إلى دراسة العلوم الإنسانية ودراسة الفلسفات الغربية وما يتصل بها من فكر اجتماعي ونفسي وأدبي، لكنه اصطدم بتعذُّر ذلك عليه بوصفه عربياً جزائرياً فانصرف مضطراً إلى دراسة العلوم الهندسية دون أن ينقطع اهتمامه بالفكر والثقافة الفلسفية والأدبية التي استهوته ابتداءً. ولا شك أن تعرُّف بن نبي إلى الفكر الأوروبي، الفرنسي بشكل خاص، في تلك المرحلة كان العامل الحاسم لاكتشافه القيود التي كان المستعمِر يفرضها على الطموحات النهضوية والحضارية في البلاد المستعمَرة وأيضاً -ولهذا أهمية خاصة- على مستويات الهيمنة والوجوه التي تعبِّر بها عن نفسها.

ترك بن نبي عند وفاته عام 1973 العديد من المؤلفات والمقالات التي تشترك في صياغة رؤيته بشكل عام لموقعه بوصفه مثقفاً جزائرياً وموقع الجزائر والعالمَين العربي والإسلامي إزاء أوروبا بوجهيها الحضاري والاستعماري آنذاك. غير أن اثنين من تلك الكتب، هما **شروط النهضة** الذي صدر بالفرنسية عام 1948 وبالعربية عام 1957، وكتاب **مشكلات الحضارة: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** (1959)، يمكن التوقف عندهما من حيث هما يختزلان المواقف والرؤى الأساسية للمفكر الجزائري لا سيما فيما يتعلق مباشرة بموضوع بحثنا هذا وهو مواجهات السلطة. وواضح أن الرقيب هنا ليس المعتاد، ليس حكومة وطنية

---

(1) لا شكّ أن الكتاب المصريين مثل طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم وغيرهم خاضوا مواجهات مع المستعمِر لكن بصيغة مختلفة عن تلك التي خاضها كتاب المغرب العربي لا سيما الجزائريون. فقد كانت مواجهاتهم غير مباشرة في الغالب.

أو مؤسسة ثقافية أو فكرية محلية، وإنما هو دولة أجنبية تختلف في توجهاتها السياسية ومرتكزاتها الثقافية وعلاقتها من ثم بالبلاد والثقافة اللتين ينتمي المفكر أو المثقف هنا إليهما. هذا الوضع قابله بن نبي بوعي مرهف ورؤية مبتكرة ابتدعت مصطلحات ومناهج في التعامل مع الرقيب اشتهر بعضها ويحتاج بعضها إلى قراءة مدققة لتبيانها.

لعلّ المصطلح الأشهر الذي لا يكاد بن نبي يذكر إلا ويذكر معه هو «القابلية للاستعمار». ذكرَ المفكر الجزائري ذلك المصطلح في كتابه **شروط النهضة** مفصلاً في دلالاته وآثاره. والمصطلح جزء من مشروع بن نبي في المقاومة الفكرية الثقافية التي ينهض بها إلى جانب أطروحات أخرى لها جوانب منهجية مهمّة بحدِّ ذاتها. مفهوم ومصطلح القابلية للاستعمار ينقل الصراع مع المستعمر إلى أفق ثقافي وفكري أكثر رهافة وعمقاً مما كان مطروحاً ضمن المواجهة التقليدية التي تركز جهودها على الظاهر وتكاد تحصره في ذلك. الجميع يعلم أن المستعمر الفرنسي عمل على إفقار الشعب وتدمير إمكاناته وسرقة مقدراته على مختلف المستويات، الاقتصادية والثقافية، بعد هيمنته على المستويَين السياسي والعسكري. لكن بن نبي كان مشغولاً بسبر الآثار الأقل وضوحاً، الآثار النفسية التي تحوِّل المستعمَرين إلى أدوات في يد المستعمِر من حيث يشعرون أو لا يشعرون:

«إن القضية عندنا منوطة أولاً بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته من حيث نشعر أو لا نشعر، وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا فلا رجاء في استقلال، ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين «اخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم»»[1].

كتب بن نبي هذا تحت عنوان «معامل القابلية للاستعمار» واضعاً الأمر في إطار عدم التكافؤ المعرفي والثقافي بين المستعمِر والمستعمَر بالقدر الذي يجعل من السهل على القوى الاستعمارية فرض هيمنة غير محسوسة إلى جانب الهيمنة

---

(1) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، 1979، ص 208.

المحسوسة. لكن الواضح هو أن تلك الهيمنة لا تتجه إلى عامة الناس وإنما إلى نُخبهم المثقفة، فهم الذين يتحولون إلى أدوات تخدم المستعمر دون حتى أن يشعروا، إلى قابلين للاستعمار بتعبير بن نبي. النُّخب هي التي لا تعرف تلك القوى معرفة كافية:

«إن الاستعمار لا يتصرف في طاقاتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة وأدرك منها مواطن الضعف، فسخرنا لما يريد، كصواريخ يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقاً يتحدث فيها وأقلاماً يكتب بها، إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخرنا له بعلمه وجهلنا»[1].

المقصود إذاً هم القادرون على التعبير والكتابة، أصحاب الأقلام، أولئك الذين لم ينهضوا بدراسة الاستعمار على النحو المتوقع منهم:

«والحق أننا لم ندرس الاستعمار دراسة علمية، كما درسنا هو، حتى أصبح يتصرف في بعض مواقفنا الوطنية، وحتى الدينية، من حيث نشعر أو لا نشعر»[2].

القابلية للاستعمار إذاً ليست مشكلة العامة من الشعب أو المجتمع، وإنما هي مشكلة أولئك الذين يتوقع منهم أن يعرفوا من يواجهون وما يواجهون. ولا شكّ أن بن نبي الذي نشأ يتحدث الفرنسية ولا يكاد يجيد الكتابة بغيرها، الشاب الذي واجه سطوة المستعمر في فرنسا نفسها حين مُنع من دراسة معارف خشي المستعمِر أن تستغل ضدّه، ذلك المفكر القادم هو الذي طوّر مفهوماً استنبطه من واقع الحال وصلب المعاناة.

ولكي ينقل بن نبي كلامه من المجرّد إلى المتعيّن، لكي لا يظل كلامه مجرد اتهام على طريقة نظرية المؤامرة التي شاعت فيما بعد في التعامل مع الثقافات الأخرى، يضرب مثالاً من أعماله يتضح منه كيف تعامل المستعمر مع المنتَج الثقافي للبلاد الواقعة تحت سيطرته. ففي هامش حديثه عن القابلية للاستعمار يشير

(1) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، سبق ذكره، ص 208.
(2) نفسه.

بن نبي إلى كيف تعامل المستعمر الفرنسي مع كتاب **شروط النهضة** عند صدور طبعته الفرنسية:

«وهكذا يتوصل الاستعمار إلى الاستفادة من نقائصنا وخاصة حين يتحتم على نشاطه أن يختفي لكي يحدث تأثيره الكامل: فعند ظهور الطبعة الفرنسية لهذا الكتاب منذ عشر سنوات كان يمكن للاستعمار أن يحول بينه وبين الضمير الجزائري بأن يمنع نشره ولكنه لم يفعل سوى أن وضع إصبعه (زرار) خفي؟! فخصصت جريدة **البصائر** مقالين لتقييم الكتاب للشعب الجزائري، قدموه (أ) على أنه خلاصة مقالات نشرت في جريدة *Le Monde* الباريسية بقلم مراسلها في القاهرة!!»[1].

عمد الفرنسيون، بتعبير آخر، إلى سحب البساط من تحت الكتاب بتجريده من بُعده الوطني الجزائري بجعله فرنسياً لكونه مكتوباً لصحيفة فرنسية رئيسية ولقرّاء الفرنسية حيث كانوا. إنها رقابة خفية وناعمة، لأن فرنسا بلد متحضِّر يؤمن بحرية التفكير والتعبير، لا بلداً متخلفاً كالبلد الذي تحتله! لقد قدمت الصحيفة الفرنسية الكتاب بالنيابة عن صاحبه وبالصورة التي تريد، أي أنها قامت «بتمثيل» المؤلِّف الجزائري والتعبير عنه بالشكل الذي تراه مناسباً ويقلّم أظافر الكتاب فلا يبقى من مقاومته شيء.

لا شكّ أن من النتائج البارزة للمعركة التي يصفها بن نبي أن وعى بشكل حاد أهمية أن يكتب بالعربية رداً على المساعي الفرنسية. أدرك ذلك بهجرته أولاً إلى القاهرة في الوقت الذي كانت المقاومة العسكرية الجزائرية ضدّ المستعمر مستعرة في أرجاء وطنه. كان بن نبي يخوض معركته هو من مصر حيث قرر، في الخطوة التالية من المعركة، أن يصدر كتبه القادمة بالعربية وأن يعمل على ترجمة ما لم يترجم منها. ومن هنا جاء إصداره كتاب **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** منبِّهاً في أول صفحة منه إلى أن «هذه أول محاولة للمؤلف في كتابة اللغة العربية مباشرة»، هذا مع أنه وضع ملاحظته في سياق الاعتذار عن ضعف الأسلوب لمن لم يسبق له التأليف بالعربية.

---

(1) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، سبق ذكره، ص 208.

كتاب **الصراع الفكري ضد المستعمر** مشغول أيضاً بموقف الكتّاب الفرنسيين مما يكتبه كتّاب البلاد الواقعة تحت حكم فرنسا. يشير بن نبي إلى أولئك الكتّاب بالتقدميين ويثني على دورهم في «فضح وحشية الاستعمار في البلاد المستعمَرة وكشفها للرأي العام العالمي». بيد أنه لا يلبث أن يطرح سؤالاً تعجُّبياً حول ذلك الموقف نفسه حين يبرز ما يناقضه لدى الكاتب التقدمي: «ولكن هذه الملاحظة لا تزيد موقف الكاتب التقدمي إلا غرابة حينما نراه من ناحية أخرى يلتزم الصمت أمام بعض الجرائم الاستعمارية، بينما يثيره، غالباً، ما هو أقل منها...»[1]. الكاتب الفرنسي التقدمي -وأمثلته التي يسوقها بن نبي تشمل الروائي فرانسوا مورياك والفيلسوف سارتر- يراعي قوانين الخطاب التي تحدّث عنهَا فوكو، أي ما ينبغي وما لا ينبغي أن يُقال؛ فهو يتّخذ مواقف متحيّزة تجاه القضايا بناءً على تقديره لمصالحه ومصالح بلاده. كما أنه، كما يشير المفكر الجزائري، محمي بقوانين تمنحه من الحريات ما لا يتمتع به مقابله الجزائري: «أما الصحافي أو الكاتب التقدمي الذي يكافح في بلاده ضد الاستعمار بالكتابة أم بالقول فإن قوانين بلاده ذاته تحميه من الأذى وتحمي أسرته...»[2]. هذا في حين أن الكاتب المنتمي إلى بلاد واقعة تحت الاستعمار تكون الخيارات أمامه صعبة، فهو إما مضطر للسكوت وإما الكلام فيما يراه من المصلحة الوطنية لكن بما يعرّضه للعمل أعزلاً، فالصحافة الوطنية تتخلى عنه وهو ليس جزءاً من الجبهة الوطنية التي تقاتل ولكن دون أن توفر له أدنى حماية.

إن بن نبي ومنذ عنوان كتابه يضع نفسه في مقارنة مع الجزائريين الذين اختاروا الصراع المسلَّح ضدّ المستعمر، فهو بوصفه كاتباً ومفكراً ميدانه الكتابة والفكر وهو من هنا يوضح موقفه المتأزِّم وما يتضمنه ذلك الموقف من حرج أمام من لا يعرف التحديات والمخاطر التي تكتنفه. إنه من ناحية محروم ممن يدافع عنه سواء في بلاده المنتهكة أو في بلاد الاستعمار التي لا تحمي قوانينها سوى أبناء

---

(1) **الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة**، ندوة مالك بن نبي، طرابلس، لبنان، 1979، ص 16.

(2) نفسه، ص 21.

تلك البلاد. كما أنه عرضة، من ناحية ثالثة، لأن تسرِق كتبه وتشوَّه أفكاره، ويذكر توضيحاً لذلك أمثلة كثيرة في الكتاب علماً بأنه لم يقل كل شيء لسبب بسيط هو أنه يخشى رقابة المستعمر. ها هو ينبّه القارئ إلى كيفية استنباط ما لم تقله الصفحات والسطور:

«وقد لا يجد القارئ في هذه الصورة إلا مجرد تلميحات إلى الجانب المتعلق بحياة شخص وبحياة أسرة ولكن عليه أن يقرأ هذه التفاصيل بين السطور إذا كان يريد أن يكوّن فكرة صحيحة عن حقيقة الصراع الفكري في البلاد المستعمرة حيث يجعل منه الاستعمار صراعاً خفياً أصم ودون صدى. . .»[1].

ثم يعود في ختام الكتاب ليؤكِّد هذا الجانب مرة أخرى، مرة في الهامش ومرة في المتن:

«كما أن هناك أقوالاً لا تقال في كل الظروف، وفي مثل هذا الموقف يتعرض الضمير لنقاش حرج، عندما يكون المرء بحيث يستغل الاستعمار كلامه، كما يستغل صمته فهذه الصفحات تعتبر إذن محاولة للتوفيق بين واجب الصمت وواجب الكلام. . .»[2].

لا يكتفي المستعمر إذاً بإيذاء الكاتب أو بتهميش ما يقول وإنما قد يستغل ما يقوله في إيذاء البلاد والشعب الذي من أجله حرص الكاتب على الكتابة.

---

(1) **الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة**، سبق ذكره، ص 35.
(2) نفسه، ص 126.

الفصل الثالث

المشهد العربي المعاصر

يسعى هذا القسم من الكتاب إلى تقديم قراءة ترصد الكيفية التي واجه بها الكتّاب العرب والنصوص العربية صرامة الرقيب. والمقصود بالنصوص العربية تلك التي تلتئم تحت مظلة الفكر والنقد والأدب على ما بينها من تداخل. أما المعاصرة فهي الفترة الممتدة من أواسط القرن العشرين حتى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. ومما يسعى إليه هذا القسم أن تكون الصلة واضحة بين الفترة المتناولة هنا والفترة التي سبقت، فترة النهضة الحديثة، إلى جانب الوجوه التي افترقت فيها فترة المعاصرة عما سبقها استجابة لمتغيرات وظروف مختلفة. ليس الهدف هنا، كما لم يكن من قبل، التأريخ لفترة من الثقافة العربية من زاوية المواجهة بين السلطة والثقافة، وإنما هو الوقوف على نماذج من النصوص التي جرت على أرضيتها تلك المواجهة والتي تعدّ ممثلة لغيرها أو عالية التمثيل للنصوص الأخرى.

كثيرة هي الكتب التي تناولت إشكالية المواجهة من حيث هي رقابة، وقد جرى ذلك تحت مسميات مختلفة ولعلّ أكثرها شيوعاً وشهرة تلك الكتب التي تناولت وضع الثقافة العربية والمثقف العربي سواء في مؤتمرات وندوات نشرت أوراقها البحثية أو كتب أُلِّفت حول علاقة المثقف والثقافة بالأوضاع السياسية والاجتماعية. هذا إلى جانب تلك الكتب التي تناولت موضوع الحرية وعلاقتها بالأدب بشكل عام أو علاقة الحرية بأنواع أدبية محدَّدة كالشعر والرواية وغيرهما من زاوية المواجهة المشار إليها. وتضاف إلى ذلك أعداد من مجلات خصِّصت

لموضوعات تتصل بحرية التعبير والرقابة منها مجلة **فصول** المصرية في تسعينيات القرن المنصرم حين خصَّصت ثلاثة أعداد حول الأدب والحرية ومجلة **الآداب** اللبنانية التي نشرت حول وضع الرقابة في عدد من الدول العربية أوائل الألفية الثانية.

هذه الدراسات والنصوص توفِّر في مجموعها مادة غنية للدراسة والتحليل لا سيما لما يسعى إليه هذا الكتاب من وقوف مدقق على العبارات والمفردات وما تتأثر به من مناورات نصية تسعى للتخلص من سلطة الرقيب بالتحايل عليها إذ تستشعر ما أسميته الرقيب الضمني وليس القارئ الضمني فقط. غير أن كثرة المادة تجعل من الضروري انتقاء عينات تبدو عالية التمثيل لغيرها وللأطروحة الأساسية. كما أن تلك الكثرة تستدعي توزيعها في أقسام تتراوح بين الفكري والأدبي، ولا شكّ أن لكل خصائصه الأسلوبية واستراتيجياته في المواجهة مع السلطة. تحتفظ الأعمال الفكرية والتأريخية بسمات تميزها بطبيعة الحال عن الأعمال الروائية أو الشعرية، وسيكون أحد أهداف التحليل هنا استكشاف تلك السمات المميزة ضمن الإطار العام للمواجهة الذي يجمع الفكري مع التأريخي إلى جانب الأدبي.

أ. المواجهة الفكرية

مدخل

تمحورت المواجهات الفكرية العربية المعاصرة حول عدد من القضايا التي لن يختلف أحد حول أهميتها أو كونها قضايا كبرى: الحرية، الديمقراطية، دور المثقف، الموقف من الآخر، وغير ذلك. لكن تحديد تلك القضايا ليس المهم، فهي معروفة إلى حدّ البداهة، وإنما هي كيفية معالجتها وما أدت إليه من أساليب في المواجهة. ذلك هو مدار ما سيلي من مناقشة، فالبُعد الرقابي حاضر دائماً والسلطة بأنواعها حاضرة أيضاً في خلفيات النصوص غالباً وما بين الأسطر أحياناً.

وما يزيد من أهمية النظر في الكيفية أن تلك القضايا المشار إليها ليست في نهاية المطاف سوى قضايا إنسانية عامة، وسنرى في تناول الثقافات الغربية كيف

انشغل، بل لربما أسَّس للانشغال، بتلك القضايا مفكرون غربيون فكانت مدار الكثير من بحثهم وتفكيرهم وقلقهم. لكن اللافت مع ذلك هو أن المفكرين العرب لا يظهرون الكثير من الاهتمام -أو ربما الوعي- بأن قضايا مثل الحرية والديمقراطية، على وجه التحديد، شاغل رئيس في الفكر الغربي وليست حكراً على مجتمعات ودولٍ ينظر إليها أنها إما نامية وإما متخلفة وواقعة من ثم تحت سيطرة نُظُم استبدادية. الحرية والديمقراطية شاغل للفرنسيَّين ميشيل فوكو وألان باديو، على سبيل المثال، وللأميركي تشومسكي، مثلما هي للسلوفيني سلافوي جيجك. غير أن تناول أولئك المفكرين الغربيين لتلك القضايا وغيرها يختلف إلى حدٍّ بعيد عن كيفية تناولها في أعمال المفكرين العرب لأسباب واضحة، فنحن نتكلم عن سياقات تاريخية واجتماعية وثقافية وبالطبع سياسية مختلفة لا بدَّ أن تنعكس على ما تعنيه تلك القضايا وغيرها للباحث أو المفكر العربي. ولعلّ من أبرز أوجُه الاختلاف إعلان المفكر الغربي بوضوح عن قلقه تجاه الرقابة والقيود وضعف أو غياب الديمقراطية، في حين أن المفكر أو الكاتب العربي يعلن ذلك بهدوء أحياناً أو إلماحاً أحياناً أخرى، ودون تخصيص في كل الحالات، وفيما يلي أمثلة توضح ذلك.

المفكر الغربي لا يعمل دائماً في بحبوحة من الحرية والتقدير وطيب العيش. صحيح أن وضعه أفضل، وأفضل بكثير، من زميله العربي لكن القواسم المشتركة موجودة وكثيرة وما يعلنه المفكرون الأوروبيون والأميركيون ممن ذكرت من قبل ومن لم أذكر واضح وصريح. تبقى كثافة القيود وأنواعها وكيفية التعامل معها. هنا يفترق الخطّان إلى حدٍّ واضح، وهو ما ستسعى الملاحظات التالية إلى تتبّعه وإبرازه.

أحد القيود الفاصلة والمهمة ما بين البيئتين الثقافيتين العربية والغربية يشير إليها الباحث اللبناني أنيس صايغ في مقدمته لكتاب ضمَّ مجموعة من الدراسات حول المثقف العربي. يشير صايغ إلى أنواع الرقابة المفروضة على الثقافة والمثقف والتي يتحمل المثقف نفسه وزر أحدها. فبعد الإشارة إلى «رقابة الدولة أو السلطة الحاكمة» التي كثيراً ما تتمثل «بقوانين وأنظمة وقرارات تصدر عن الدولة وتطبقها

أجهزة الدولة»، يشير الكاتب إلى «وجود رقابات أخرى، قد تكون في بعض الأحيان أقسى من الرقابة الرسمية، أو على الأقل أصعب من التحايل عليها وتجاوزها». تلك الرقابة هي، كما هو متوقع، رقابة المجتمع من عشائر وطوائف وأصحاب مهن وأحزاب سياسية وغيرها. وينتج عن تلك الرقابة الرقابة المعهودة، الرقابة الداخلية التي يمليها المثقف على نفسه، «لا يمليها عليه وعيه أو ضميره أو شعوره بالمسؤولية، وبل يفرضها عليه جبنه أو شرهه أو لا مبالاته، أو عواطف هوجاء لا تتيح له أن يمارس الحرية التي وهبها الله له وسمحت بها الأنظمة»[1]. لا يوضِّح الكاتب ما هي الحرية التي سمحت بها الأنظمة لكنها في كل الحالات أضيق مما يجب وفي التحايل على الرقيب وكثرة الصمت والإبهام في ما ينشر أقوى الأدلة على أن تلك الحالات ليست بالاتساع الذي قد يبدو للبعض.

بعض الحريات التي تحققت بالفعل لم تكن نتيجة للأنظمة وإنما، ويا للمفارقة، من الرقابة الاجتماعية، لا سيما الطائفية والعشائرية، أي من البنى التقليدية للمجتمع. لكن ذلك كان في فترة سابقة على انتقال المجتمعات العربية إلى مرحلة الحداثة التي شهدت تطور الدولة القومية كما لاحظ ذلك المؤرِّخ المغربي عبد الله العروي مبكراً نسبياً. عالم الاجتماع السوري برهان غليون لاحظ أيضاً ذلك وسأتوقف عند ملاحظات غليون لكي أعود إلى العروي لاحقاً.

يقارن غليون علاقة الدين بالمجتمع في الوطن العربي، ضمن منظومة ما يسميه «الشعوب الشرقية»، بعلاقتهما، أي الدين والمجتمع، في الغرب المسيحي ويجد أن تلك العلاقة في صيغتها العربية/ الشرقية لم تقف عائقاً أمام الحريات على عكس ما حدث في أوروبا حين وقفت الكنيسة البابوية في وجه التطور فكان لا بدَّ من التخلُّص من سيطرتها. ويصل المفكر السوري من ذلك إلى «أن المجتمع الشرقي جعل من القيم الدينية ملاذه ومصدر وحدته وتضامنه تجاه الدولة التي بقيت تؤكد نفسها رغم الدين، بل أحياناً ضده، أي بالغلبة المحضة»[2]. وفي ذلك

---

(1) **المثقف العربي: همومه وعطاؤه**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص 9.

(2) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ط 2، دار التنوير، بيروت، 1987، ص 234. من الواضح أن غليون يفكر بنموذج الدولة في دول مثل سوريا =

السياق «كانت الدولة الحكم، تترك للمجتمع هامشه الكبير من الاستقلال والحرية، لقاء ما تطلب منه من تأمين لوسائل حياتها حسب قوتها وشوكتها»[1]. غير أن غليون يرى أن نشوء الدولة القومية في الغرب أدى إلى تحولها إلى «شعبية وإنسانية» في حين أن الدولة العربية الحديثة «خسرت المعركة عندما تجاوزت ميدان نشاطها إلى ما يؤثر على حقوق المجتمع وحريته»[2]. لكن المؤلِّف لا يفسر كيف جاءت تلك الخسارة على الرغم من أن الدولة العربية الحديثة كانت في المجمل دولة قومية أيضاً كالدولة الأوروبية. كون الدولة الأوروبية دولة قومية لم يكن السبب بالتأكيد في تحولها إلى «إنسانية وشعبية»، وإنما ثمة أسباب أخرى، أسباب سبق للعروي أن تناول جانباً منها كما سنرى.

جانب من الإشكال في تناول غليون يعود إلى صورة الغرب في الذهنية العربية، وقد تكون صورة سجالية أو براغماتية هدفها تكريس صورة مثالية للغرب تساعد على نقد الصورة العربية التي يسودها القمع. فالقلة من المفكرين والباحثين العرب، إن وُجدَ أحد، تشغله صورة الغرب كما رآها فوكو أو باديو أو تشومسكي، صورة الغرب القمعي أو المهمِّش للصوت المعارض. نلاحظ ذلك حين يتحدث غليون عن دور العلم والمعرفة في المجتمعات العربية وكيف تحولت تلك المنجزات في الغرب إلى أدوات قمع وتسلُّط لا على الجماهير الغربية، كما سيقول تشومسكي مثلاً، بل الجماهير العربية: «فباسم «الخطاب العلمي» الذي هو حقيقة واقعة في ميدان البحث والتطبيق، يُمنع الجمهور من كل خطاب ثقافي أو سياسي أو حتى مطلبي. فالعلموية ليست شيئاً آخر في الواقع إلا العودة إلى صيغ العقل والمعرفة عامة بصيغة لاهوتية جديدة تحرمها من الانطلاق وتمنعها من الانتشار»[3]. لو ذهبنا إلى ما يقوله فوكو عن احتكار الخطاب العلمي في فرنسا -

---

= ومصر وإلى حدٍّ ما المغرب العربي، وليس دول الجزيرة العربية، حيث الدولة تستمد الكثير من شرعيتها من الدين ومن البنية القبلية أو الطائفية.

(1) برهان غليون، **اغتيال العقل**، سبق ذكره، ص 235.

(2) نفسه، ص 235-236.

(3) نفسه، ص 240.

والغرب عموماً في الحقيقة- أو ما يقوله جان بودريار عن هيمنة وسائل الإعلام في فرنسا والغرب عامة لوجدناه يقول نفس ما يقوله غليون تقريباً[1]. والآن لننظر إلى المشهد بمزيد من التفصيل سواء في مشرق الوطن العربي أو في مغربه.

1. المواجهة من ثلاث زوايا

أودُّ تمهيداً للتعرُّف إلى سمات المشهد الثقافي العربي وهو يواجه سلطة الرقيب أن أتوقف عند ثلاث مقالات مهمة تتناول ذلك المشهد من زوايا مختلفة. ومع أن كتّاب المقالات ممن تكفي أسماؤهم لإكساب المقالات أهميتها، لكونهم من الفاعلين البارزين في تشكيل ذلك المشهد في صورته المعاصرة، فإن المقالات بحدّ ذاتها تكتسب أهمية خاصة من حيث هي تُبين عن رؤى مختلفة ومتعمِّقة لبعض السمات الرئيسة لذلك المشهد وقضاياه مما يتصل بالقضية مدار البحث هنا. ومن المؤمَّل أن تكتسي الصورة قدراً أكبر من التكامل بالانتقال من هذه المناقشة لأعمال اثنين من أكثر الفاعلين في المشهد الثقافي العربي هما المغربيان عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري.

المقالات التي أشير إليها كتبها فؤاد زكريا، علي أومليل وفيصل دراج. أبدأ بمقالة علي أومليل.

جاءت مقالة عالم الاجتماع المغربي علي أومليل ضمن كتاب **المثقف العربي: همومه وعطاؤه**، وهي بعنوان «سلطة المثقفين وسلطة الدولة». وتعدّ المقالة نقداً للمثقفين من رجل يعدُّ في طليعتهم، لكن هل يا ترى رأى الرجل ما يقوله عن المثقفين منسحباً عليه هو؟ ربما، لكن المقالة تخلو من أية إشارات ذاتية، كما هو الحال في معظم الكتابات النظرية العربية. مدار المقالة هو أن الثقافة أو المعرفة

---

(1) أشير مثلاً إلى عبارة فوكو الشهيرة والتي سترد في موضع آخر من هذا الكتاب: «في مجتمع كمجتمعنا، نعلم جميعاً قواعد الاستثناء. أكثر تلك القواعد وضوحاً وأكثرها ألفة تتعلق بما هو ممنوع. إننا نعلم تمام العلم أننا لا نملك حرية قول كل شيء، أننا لا نستطيع أن نتحدث عن أي شيء، حين نريد وأين نريد...»، ثم يفصِّل في التحدث عن قواعد الخطاب المعروفة والتابوهات الاجتماعية: Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, op. cit., p. 216.

سلطة بقدر ما هي الدولة سلطة وما تسعى إليه المقالة هو الكشف عن طبيعة تلك السلطة وآلياتها وتمظهراتها في الثقافة العربية. وتبرُز الطبيعة النقدية للمقالة في مواضع كثيرة يتحدث فيها أومليل عن هشاشة القناعات لدى بعض المثقفين العرب وتناقضاتهم رابطاً ذلك بمقارنات مع بعض المثقفين الغربيين ووضع الثقافة في الغرب ممثلاً بفرنسا التي تعدّ المرجعية الرئيسة لمعظم أطروحات المفكرين المغاربة بل كثير من المثقفين العرب في المشرق والمغرب على حدّ سواء.

يلاحظ أومليل مفارقة تسم موقف المثقفين العرب في نظرتهم لأنفسهم والدور الذي عليهم أن يلعبوه. يتحدث المثقفون عن دورهم في قيادة الرأي العام وقدرتهم على التأثير والتغيير في حين أنهم «يلحون بالشكوى من خلل حاصل بين صورتهم عن أنفسهم وما يعتقدونه لأنفسهم من مكانة ودور، وبين وضعهم الحقيقي. فهم بعيدون عن إدراك هذه السلطة الفكرية التي يحسب لها أصحاب السلطة الحساب، لا سيما أن حرية التعبير إما منعدمة أو مراقبة، فالدولة تحتكر أو تراقب وسائل الإعلام وتحتل كل المجال العام»[1].

لقد ظنَّ كثير من المثقفين العرب، بحسب أومليل، أنهم يمكن أن يلعبوا دور المثقف الشمولي كما تحدّث عنه ومثّله الفرنسي سارتر، ولكن الباحث المغربي يذكِّر أولئك بأن «وراء هذا الكاتب الفيلسوف قرنان من نضال المثقفين من أجل اكتساب هذه السلطة الفكرية التي صار معترفاً لهم بها»[2]. المثقف أو الكاتب العربي في وضع أبعد ما يكون عن تلك السلطة لأنه لم يمتلك حرية التعبير التي امتلكها الفرنسيون بعد صراع طويل. قضية المثقفين العرب، كما يذكّرهم أومليل، ليست أن يكونوا مثقفين شموليين، فذلك مما يصعب تحققه لأكثر من سبب، وإنما هي «حرية التعبير، أي قضية الديمقراطية»، فمن دون الديمقراطية «لا تكون «مهنته» (أو صناعته كما عبّر القدماء) ممكنة، لأن الكتابة تقتضي الحرية، وهذه لا يضمنها سوى نظام ديمقراطي»[3].

---

(1) **المثقف العربي: همومه وعطاؤه**، سبق ذكره، ص 145.

(2) نفسه، ص 146.

(3) نفسه، ص 147.

لا شكّ أن في هذا كله ملامسة لواقع ثقافي معروف ونقد أومليل في محله، لكن السؤال الذي تستدعيه أطروحة أومليل، وهي شائعة في الأدبيات العربية حول موضوع الحرية بالذات، هو: إذا كانت الحرية غير متيسرة للكاتب العربي، فماذا نسمي ما كُتِب حتى الآن في ظلِّ الرقابة والقمع؟ ماذا نسمي مقالة أومليل نفسها؟ بل ماذا نسمي ما دوّنه «القدماء» الذين يشير إليهم الباحث العربي؟ لقد أُنتج وينتج كل ذلك في ظل غياب الحرية، فهل هي كتابات بلا قيمة؟ أم أن لها قيمة وأن الكتّاب وجدوا طريقة للتعبير عن أنفسهم على الرغم من القيود والرقابة المتعدِّدة الوجوه؟ صحيح أن مقالة علي أومليل تتوخى السلامة بتجنبها للأمثلة الواقعية والتخصيص بدلاً من التعميم، لكنها تقول شيئاً مهماً حول ذلك الوضع نفسه، ويصدق ذلك على المقالات الأخرى.

المسألة الأخرى التي لم تلفت انتباه أومليل فيما يتعلق بحرية التعبير في فرنسا هي نفسها تلك التي توقّف عندها طويلاً وألَّف حولها كثيراً المفكرون الغربيون من أمثال من ورد ذكرهم قبل قليل، أي فوكو وباديو إلى جانب دولوز وتشومسكي ومن قبلهم غرامشي وغيره. حرية التعبير مسألة أكثر إشكالية في الغرب نفسه الذي لا يتمتع بالطابع الطوباوي الذي يضفيه عليه بعض المثقفين والمفكرين العرب حين يقارنونه بالوضع في الوطن العربي.

الناقد الفلسطيني فيصل دراج يقارب مسألة الحرية من زاوية مشابهة في مقالة بعنوان «استبداد الثقافة/ ثقافة الاستبداد». في المقالة تسليط للضوء على العلاقة الإشكالية بين السلطة السياسية والسلطة الثقافية، وكلتا السلطتين، بحسب دراج، يمكن وصفهما بالمستبدة على نحو ما. يلخِّص ذلك ختام المقالة وعنوانها الجانبي «الاستبداد والفن الملاذ». يقول الباحث الفلسطيني، معلِّقاً على ما كتب حول الحرية في تيار الواقعية الاشتراكية، إن المطلوب ليس «كتابة تدافع عن موضوع الحرية، كما لو كانت علاقة خارجية، وإنما المطلوب ممارسة الحرية في الكتابة»[1]. وينطلق من تلك الرؤية الأساسية ليؤكد أن «وجود الفن يساوي الوجود

(1) مجلة **فصول**، ع 2، مج 11، صيف 1992، ص 21. هذا هو الجزء الثاني من ثلاثة أجزاء خصصتها المجلة لقضية «الأدب والحرية».

الحر للفن»، ويؤكد ذلك مرة أخرى قائلاً: «فالفن لا يقول الحقيقة إلا إن كان حراً. ولا يكون فناً إلا إن قال الحقيقة»[1].

هذه العبارات إن أخذت على ظاهرها -وليس ثمة ما يبرر عدم أخذها على ذلك النحو- كفيلة بحدّ ذاتها بإلغاء معظم ما أُنتج من فنّ ليس باللغة العربية وحدها وإنما بلغات أخرى، فما من فنّ أُنتج في حرية تامة، لا بالعربية ولا في أي مكان، والعبارات لا تنسبن الحرية ولا تضع استثناءات. لكن عبارة تأتي بعد ذلك تبدو وكأنها تلغي ما قالته العبارات السابقة، عبارة تبدو وكأنها نتيجة لما سبق على الرغم من الاختلاف البيّن: «ولذلك فإن تاريخ الفن العظيم هو تاريخ صراعه ضد عوالم الاستبداد»[2]. صحيح، لكن الصراع لا يعني الانتصار، لا يعني الزيف والكذب، ولكنه لا يعني أيضاً قول الحقيقة وإنما محاولة قول الحقيقة، «محاولة قول الحق في وجه السلطة»، بحسب عبارة إدوارد سعيد الأكثر واقعية. إنه يعني خوض معركة أرضيتها النصوص، معركة تشي بها ملابسات مختلفة، منها ما يختبئ بين السطور أو في تلافيف المجاز أو في إيحاءات الصورة، أو غير ذلك من خصائص الكتابة. هذا في حالة الأدب، أما الفنون الأخرى فلها سمات تشي بذلك الصراع ضدّ الاستبداد.

الصراع الذي خاضه ويخوضه الفن ضدّ قوى الاستبداد هو نفس الصراع الذي يخوضه الفكر وتخوضه الثقافة بصفة عامة ضدّ تلك القوى. ذلك ما يؤكده المفكر المصري فؤاد زكريا في مقالة له حول «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر». الوضع في الوطن العربي، بحسب زكريا، وضع متدهور على مستوى الحريات منذ مطلع القرن العشرين وكان حتمياً أن ينتقل الاستبداد السياسي إلى الفكر «في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية، وانكماش متزايد في قدرتنا على النقد والمعارضة الفكرية، يوازي بالضبط اختفاء المعارضة السياسية من حياتنا»[3]. وكان من بين آليات الاستبداد التي مورست على الفكر «الاستشهاد

---

(1) مجلة **فصول**، سبق ذكره، ص 22.

(2) نفسه، ص 22.

(3) **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص 46.

بالنصوص» من قِبل التيارات المحافظة أو المتشددة والرافضة لحرية التفكير. تلك الآليات أو ذلك المنهج «يعكس في داخله اتجاهاً إلى التخويف، ومن ثم فإنه هو نفسه -في جانب من جوانبه- يمثل نوعاً خاصاً من ممارسة الإرهاب»، أي أن النصّ، وهو نص ديني، يتحول إلى آلة قمعية.

الاستشهاد بالنص الديني لقمع الفكر الفلسفي أو التفكير الحر إجمالاً يستدعي ردّ فعل مشابه، كما يلاحظ زكريا:

«فما الذي يفعله الفكر لكي يتخلص من موقف كهذا؟ إنه يتحايل على هذا الموقف بأن يلجأ، هو بدوره، إلى الاستشهاد بالنصوص لتأييد وجهة نظره الخاصة، أي أنه يصبح طرفاً فيما أحب أن أطلق عليه لعبة النصوص. فإذا كان هناك من يستشهدون بالنصوص من أجل تأييد وجهة نظر مضادة للفكر الفلسفي ومؤكدة للسلطة القمعية الجازمة، فلماذا لا يستشهد أهل الفلسفة بالنصوص أيضاً لكي يؤيدوا وجهة النظر المتسامحة، الواسعة الأفق؟».

هذه المعركة بين النصوص تتكئ على آلية التوظيف الذكي والاستفادة من اختلاف النصوص وقابليتها لأن تعمل وفق رغبة من يوظفها وإن تضمّن ذلك انتزاعاً لها من سياقاتها:

«وبطبيعة الحال فإن في النصوص متسعاً لشتى الآراء المتعارضة، وذلك إذا عملنا حساباً للاختلاف الهائل في السياقات التي وردت فيها هذه النصوص، وإذا استخدمنا براعتنا في تأويلها بالطريقة التي تدعم وجهة نظرنا. وهكذا تستطيع، بانتزاع النص من سياقه، وباستخدام التعدد الهائل للنصوص، وبالالتجاء إلى ذكائك في التأويل، أن تستخلص من النصوص تأييداً لأية وجهة نظر تشاء»[1].

ليس فؤاد زكريا راضياً عن هذا الوضع الذي يذلّ الفلسفة بدفعها إلى تهميش العقل والمنطق، سلاحَيها الأساسيَّين، للدخول في ما يسميه لعبة النصوص. ويرى أن الخوف هو الدافع إلى هذا الوضع المؤسف: «وهكذا فإن الشكل الذي تتخذه العلاقة بين الفلسفة والدين في مجتمعنا الحالي، لا تمليه الاعتبارات العقلية

(1) **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 48.

وحدها، بل إن هناك عناصر أخرى تتدخل في تحديد شكل هذه العلاقة، أهمها إذا شئنا أن نطلق على الظواهر اسماءها الصحيحة الخوف الذي يضفي على الحوار سماته الخاصة المميزة». والخائف هنا هو بالطبع الفلسفة.

لتجاوز هذا الوضع، يضع المفكر المصري أمام المشتغلين بالفلسفة ما يسميه «ممكنات نظرية» أو احتمالات يطرح منها اثنين تأسّياً بما حدث في الغرب فيشير إلى النقد التاريخي للنصوص الدينية الذي أدى إلى نسبنتها أو سحب قداستها وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وكذلك إلى الخطوة التي تلت ذلك وهي التي طرحها أوغست كونت حين نظر إلى الدين بوصفه مرحلة بدائية في التاريخ البشري. هذه الممكنات النظرية تسترعي الانتباه ليس لأنها ممكنات نظرية أو حلول وإنما لأن فؤاد زكريا بطريقة طرحه إياها بوصفها مجرد ممكنات يقدِّم مثالاً حياً لما يعتور الفلسفة نفسها من مشكلات وفي طليعتها الخوف الذي يتحدث عنه. إنه لا يستطيع أن يقول إن هذه الممكنات هي بالفعل ما يحتاجه الفكر، لا يجد الجرأة الكافية ليقول: فلنفعل ما فعله الغرب، وإنما يقدمها بتردد على أنها مجرد ممكنات قد يجد الفكر بديلاً عنها، فهو يخشى أن يتهم باقتراح نسبنة الدين أو تهميشه لمرحلة بدائية. يقول: الغرب فعلَ هذا وبإمكاننا فعله، لكن يمكننا فعل غير ذلك إن شئنا. ذلك معنى الممكنات وتردده واضح: «ويكفينا أن نشير إليها بوصفها ممكنات نظرية وحسب، بغض النظر عن كونها مقبولة أو غير مقبولة في مجتمعنا»[1].

لكن بعيداً عن التردد الواضح لدى فؤاد زكريا، تظل ملاحظته حول لعبة النصوص مهمة ويتّفق معها مفكر آخر، هو عبد الله العروي. ففي كتابه **مفهوم الحرية**، يلاحظ العروي أن بعض الليبراليين العرب يمارسون ما يشبه تلك اللعبة حين يوظِّفون التاريخ لترويج أفكارهم: «لكي تنتشر الأفكار الليبرالية في المجتمع الإسلامي، لا بدَّ من استخدام التاريخ واستحضار الأبطال المسلمين. وهكذا يصبح أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح كما يعود أبو ذر الغفاري من أبطال الديمقراطية والاشتراكية»[2]. لكن مساهمة العروي في دراسة وضع الثقافة العربية

---

(1) **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 48.
(2) **مفهوم الحرية**، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1984، ص 51.

تتجاوز ذلك إلى أطروحات أخرى سأتوقف عند بعضها في وقفة أطول نسبياً تشمل زميله المغربي الآخر محمد عابد الجابري.

2. العروي والجابري

لا أظنني أبالغ لو قلت إنه كان للمغرب العربي الكبير والمغرب الأقصى بوجه خاص وعلى مدى النصف قرن الماضي النصيب الأوفر في طرح القضايا الأكثر حيوية في الفكر العربي المعاصر ومن زوايا تتعمّق تلك القضايا مسلَّحة بمعرفة استثنائية سواء بالفكر الغربي أو بالتراث العربي الإسلامي. فمن خلال أعمال مفكرين عديدين ومختلفين من أمثال مالك بن نبي ومحمد أركون في الجزائر وهشام جعيط في تونس ومحمد عابد الجابري وعبد الله العروي وطه عبد الرحمن في المغرب تأسَّس خطاب فكري عربي متميز كيفاً وكمّاً، وهو من الزاوية التي تهمُّ هذا الكتاب الخطاب الأكثر خصوبةً وإغراءً من ثم بالبحث والتحليل. وهذا دون شكّ لم يأتِ على حساب إسهامات مناطق عربية أخرى، لكن حيوية وكثافة النتاج المغاربي عموماً والمغربي بوجه خاص بات ظاهرة ملحوظة على مدى الثلاثة أو الأربعة عقود الماضية لا سيما في الجوانب الفكرية التي تمسُّ بحثنا هذا، فكان من الطبيعي أن يتوقف هذا البحث وقفة أطول أمام نتاج اثنين من المفكرين المغربيين المعروفين على الأقل.

أ. عبد الله العروي: الحرية الخفية

عُرف عبد الله العروي (1933-) مؤرِّخاً للمغرب العربي مثلما عُرف مفكراً معنياً بالقضايا الحيوية الكبرى المتعلِّقة بتطور الفكر العربي ضمن إشكالياته الخاصة، أي ضمن سياقه التاريخي والثقافي الخاص، وفي تفاعله مع الفكر الغربي. هذا الجانب الأخير أسفر عن عدد من الأطروحات والدراسات المبتكرة التي أثرت الفكر العربي المعاصر ومن أشهرها دراساته في مفاهيم رئيسة كالأيديولوجيا والتاريخ والحرية والدولة. ويعدّ كتابه **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** الصادر بالفرنسية عام 1967 ثم المترجَم إلى العربية من الكُتُب الهامة التي تناولت وضع الثقافة العربية في النصف الأول من القرن العشرين وأوائل

النصف الثاني. وتأتي أهمية الكتاب من عدة وجوه أحدها ما يهم مبحثنا هذا بغية الوقوف على بعض ما تضمنه مما يتصل بموضوع السلطة والرقابة وتأثيرهما على المثقف والثقافة.

لعلّ أول ما يسترعي الانتباه في كتاب العروي إشكالية الترجمة ليس فقط من الوجهة التي طرحها هو في مقدمته، وإنما أيضاً من وجهة أخرى تعرّض لها في الكتاب وإن من زاوية مغايرة للمقصود هنا. تنجم الإشكالية عن شكوى العروي من سوء ترجمة الكتاب إلى العربية وكونه يعزو سوء الفهم الذي قوبل به الكتاب لدى البعض إلى ذلك السوء في الترجمة. ويسترعي الانتباه في البدء قوله «سيطّلع القارئ إذن لأول مرة على النص الأصلي لهذا الكتاب»، فإذا كان النص الأصلي فرنسياً فكيف يكون ما أمامنا أصلياً؟ هل يقصد أن هذه هي الترجمة الأدق؟ وكيف يكون النص أصلياً إذا كان مترجماً؟ إن في الأمر لَبساً؟ إن كان كذلك فإنه لَبس يزداد حين يتحدث العروي بعد ذلك عن «الظروف التي تمّت فيها الترجمة الأولى **والكيفية التي انتزعت بها مني الموافقة**» (التأكيد مني). فإلى أي كيفية وأي انتزاع يشير المؤلِّف؟ هل كان الانتزاع بسبب ضغط الأصدقاء أم أن عوامل أخرى تدخّلت؟ وهل ودَّ العروي لو أن الكتاب بقي بالفرنسية التي ترجِم منها؟

مشكلة العروي هنا تذكّر بما واجهه مالك بن نبي حين أَلّف بالفرنسية ثم اضطر أولاً لأن يرى كُتُبه مترجمة بإشرافه، ثم إلى أن يؤلِّف بالعربية لا بالفرنسية. لكن مشكلة المؤلِّف الجزائري مع الفرنسيين الذين شوهوا كُتُبه الفرنسية (حين قدّموها بطريقة تسيء إليه وإلى الكتب)، كما يقول[1]، تنقلب مع المؤلِّف المغربي لتصبح المشكلة مع العرب لا مع الفرنسيين. فالترجمة القاصرة أدّت إلى فهم قاصر يسعى المؤلف إلى تصحيحه من ناحية، بينما هو يسعى، من ناحية أخرى، إلى ربط المشكلة بقضية أكبر تعدّ جزءاً من مشكلة الثقافة العربية قديماً وحديثاً. إنها مشكلة التعامل مع الآخر، مع ثقافته وكيفية فهمها. هنا يقترب المؤلِّف من أطروحة كتابه التي تبرِز هيمنة الأيديولوجيا على الثقافة العربية المعاصرة، الأيديولوجيا التي

(1) انظر ما ورد حول بن نبي في الجزء الخاص من هذا الكتاب بفترة النهضة في الثقافة العربية.

تعني سلسلة من الأفكار والمعتقدات المنفصلة عن الواقع سواء حول الذات أو الآخر، فهي «منحرفة عن الواقع (أي أدلوجية)»[1]. وتلعب الترجمة دوراً بارزاً في تلك العملية الانفصالية بنشر فهم مغلوط أو ناقص للنصوص المعرَّبة. كيف يا ترى ترجم أعلام الثقافة الفرنسية، يتساءل العروي، إن كانت ترجمة كتابه هو أنموذجاً لما ينتشر من ترجمات؟[2]

الصورة التي يظهر بها المترجم في مقدمة العروي تكاد تجعله الشخصية الرابعة إلى جانب الشخصيات الثلاث التي يدرسها في كتابه: الشيخ والسياسي وداعي التقنية. سعي أولئك إلى تحقيق نهضة عربية سواء في المشرق أو المغرب العربي ظلّت محكومة بأيديولوجيا منفصلة عن واقع المجتمعات العربية مثلما هي منفصلة عن واقع المجتمعات الغربية التي تترجم ويجري التعلم منها ومحاكاتها، منفصلة بمفاهيم وأحكام مسبقة[3]. لكن المهم هنا هو أن ذلك يعني هيمنة على الواقع العربي يصعب اختراقها، وما صراع العروي مع مترجميه إلا صورة مصغّرة لمحاولته كسر الهيمنة لكي يصل إلى القارئ العربي بالقدر الذي يجعل كتابه مؤثِّراً بالمستوى الذي يجعل «الوعي العربي يتساوى مع واقعه المجتمعي داخلياً وخارجياً...»[4]. سنرى فيما بعد كيف يلتقي هذا الهدف مع الهدف الذي يضعه محمد عابد الجابري لنقد واقع ما يسميه «الخطاب» وليس «الأيديولوجيا» في الثقافة العربية المعاصرة.

تقول المعلومات السيرية الخاصة بعبد الله العروي إنه ابتدأ حياته الثقافية

---

(1) **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، سبق ذكره، ص 57.

(2) نفسه، ص 11.

(3) يتوصل غير باحث ومفكر عربي إلى هذه النتيجة. انظر محمد عابد الجابري في **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص27)؛ وغالي شكري: «إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة» في **الثقافة والمثقف في الوطن العربي** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 58). ولكن المرجع الأبرز في هذا السياق هو كتاب **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، جزآن، تحرير عبد الوهاب المسيري، الولايات المتحدة الأمريكية، هيرندن، فرجينيا، 1997.

(4) **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، سبق ذكره، ص 88.

بالنشر باسم مستعار هو «عبد الله الرافضي»، ومن يعرف إيحاءات مفردة «رافضي» الشائعة في الخطاب السنّي المتصل بالشيعة في العالم الإسلامي سيستغرب الاختيار، فلعلّ المقصود هو الرافضي بمعنى من يرفض الواقع أو النظام الذي يعيش فيه، أي بمعنى الثائر أو الثوري، لكن تلك ستكون صيغة غير معتادة. والحق أنه ليس في سيرة العروي أحداث نضالية تُذكر سوى قربه من بعض المناضلين في الحياة السياسية للمغرب المعاصر مثل المهدي بن بركة، هذا إلى جانب انتمائه إلى اليسار في الفكر والسياسة. وهذا الانتماء يعني دون شكّ رفضاً، أو قدراً من الرفض، للواقع السياسي والفكري، مثلما أنه يعني قلقاً مبكراً من ظهور هويته الحقيقية وما قد يجر إليه ذلك من نتائج. لكن السؤال هو كيف أسفر ذلك الرفض عن نفسه في أعمال العروي؟

في كتاب **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** كما في كتاب **مفهوم الأيديولوجيا**، يؤكِّد العروي أن الأيديولوجيا العربية المعاصرة، بما هي أيديولوجيا، «تستعيد مسار الفكر الغربي وهي، لهذا السبب، متعالية عن المجتمع الذي تعبِّر عنه»[1]. ويعني هذا أن الفكر الغربي يمارس هيمنة أو احتلالاً للفكر العربي، نوعاً من القمع المفروض ذاتياً وليس من الخارج. وسيذكرنا ذلك بما يقوله مالك بن نبي حول القابلية للاستعمار، الاستعداد لتلبُّس فكر الآخر، أطروحاته، رؤيته لنفسه وللعالم، بحيث يتحول إلى رقيب مهيمن على الذات وقامع لقدرتها على الرؤية المستقلة. يأتي هذا ضمن مقارنة يجريها العروي بين كتابه **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** وكتاب للبناني نديم البيطار بعنوان **الأيديولوجية الانقلابية** (1964)، مقارنة تنتصر، كما يجب أن نتوقع، لكتاب العروي. وتختتم تلك المقارنة بملاحظات المفكر المغربي حول كتابه يقول في نهايتها إنه اختار الابتعاد عن الغرب بعدم استخراج أدلوجة من تاريخه مفضلاً استخراج الأدلوجة من التاريخ العربي الحديث نفسه («لم أستخرج أدلوجة من تاريخ الغرب»)[2]. لكنه يفاجئنا

(1) **مفهوم الأيديولوجيا**، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1984، ص 125.

(2) نفسه، ص 125.

بعد ذلك بقليل بقوله إنه حكم «على الماركسية بأنها النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه» وليؤكد ذلك مرة أخرى في آخر جملة من ذلك الفصل يقول فيها: «ولهذا السبب يستعمل البحث مفهوم الأدلوجة الذي تشترك فيه الماركسية والاجتماعيات الألمانية، المعنى الذي بلورته أعمال مانهايم ولوكاتش»[1]. لا يرى العروي أن تبنّيه للماركسية استعادة لمسار الفكر الغربي كالتي تسم الفكر العربي الذي ينتقده. هل الماركسية وأعمال مانهايم ولوكاتش منفصلة عن الفكر الغربي؟ أم أن وعي العروي بما يفعل يبعده عن التلبُّس الأيديولوجي الذي يجده لدى المفكرين العرب الآخرين؟ أو لربما أنه لم يرَ أن الأطروحات الماركسية وفكر مانهايم واقعة ضمن أيديولوجيا غربية، ما يجعلها مهيَّئة للتبني وصالحة لتفسير الظواهر حتى النابت منها في سياقات ثقافية مختلفة عن تلك التي عمل ماركس ومانهايم على استخراج أدلوجاته منها؟

الحقيقة أن العروي مع تبنّيه للماركسية يعبِّر عن موقف نقدي إزاءها، فهو ينكر دعوى العلمية في الماركسية ويقول إن الماركسيين العرب انزعجوا من ذلك الإنكار[2]. شكواه من ذلك الانزعاج تذكّر بشكوى ميشيل فوكو من انزعاج الماركسيين الفرنسيين لتجاهله الإشارة إلى ماركس، فهو القلق ذاته من الرقابة التي يفرضها عليه الرقيب الأيديولوجي في نهاية المطاف[3]. غير أن فوكو الذي يتحرك ضمن سياقه الحضاري دون أن يلقي بالاً لسياقات ثقافية أخرى يختلف عن العروي أو غيره من المفكرين العرب الذين يتحركون وأعينهم مشدودة إلى ثقافتهم من جهة وإلى الآخر من جهة أخرى، بل أعين الثقافتَين مشدودة إليهم بالتفحّص والنقد. بيد أن الوعي بالآخر الثقافي لدى المفكرين العرب، ومنهم العروي، يظل بعيداً عما يشكو منه مفكرون غربيون مثل فوكو. إنهم ليسوا معنيين بالتنوير، مثلاً، من الزاوية التي كانت مدار تحليلات فوكو في كتب مثل **أدِّب وعاقِب** أو **أركيولوجيا المعرفة**. يشير العروي إلى فوكو ضمن مفكرين آخرين لكن ليلفت الانتباه إلى

(1) **مفهوم الأيديولوجيا**، سبق ذكره، ص 126.
(2) **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، سبق ذكره، ص 16.
(3) انظر الصفحات المتعلقة بفوكو من هذا الكتاب.

صعوبة أساليبهم في الكتابة وتأسّيه على وضع أعمالهم المترجمة إلى العربية. أما ضيق بعض أولئك، مثل فوكو وباديو ودولوز وتشومسكي، من القيود المفروضة على حرية الخطاب في بلادهم فلا تكاد تحتل مكاناً يُذكر في الوعي الفكري العربي المشغول بكيفية الاتكاء على معطيات الفكر الغربي أكثر منه بنقدهم أو اكتشاف مشكلاتهم، أي المشغول بالمنهجيات على النحو الأيديولوجي الذي يكشف عنه العروي.

وثمة ملاحظة مهمة قد تضيء لنا وجهاً من وجوه العلاقة بين مفكر كالعروي والثقافة الأجنبية في جانبها اللغوي بوجه خاص. في كتابه **مفهوم الحرية**، الذي سيأتي الحديث عنه بعد قليل، يشير العروي إلى ضيق الساسة العرب بما ينشر من دراسات تتصل بالسياسة في الوطن العربي، ويشير إلى لبنان تحديداً كمثال. يقول:

«من المسلم به أن معاهد الدراسات السياسية قليلة في الجامعات العربية. ومن الملاحظ أن المسؤولين العرب يشمئزون من كل بحث موضوعي -في نطاق ما تعنيه الكلمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية- حول أصول سلطتهم ووسائل نفوذهم. نستثني من هذا الحكم لبنان، ربما لسبب ضعف الدولة وعجزها عن تسيير معاهد التعليم. توجد بالطبع بحوث سياسية حول البلاد العربية، **لكنها مكتوبة في الغالب بلغات أجنبية ومنجزة في إطار معاهد أجنبية، بحيث يكاد أن يكون تأثيرها منعدماً في المجتمع العربي**» (التأكيد من عندي)[1].

التأليف بلغة أجنبية إلى جانب النشر في إطار معاهد أجنبية يعني ضعف التأثير ومن ثم التساهل مع عملية التأليف والنشر، فهل كان هذا أحد دوافع العروي للتأليف بالفرنسية والتردُّد في ترجمة عمله فيما بعد؟ قد يكون الدافع الرئيس هو صعوبة اللغة العربية لشاب نشأ في معاهد تعليم يشرف عليها المستعمِر، لكن قد يكون العامل الآخر مهماً أيضاً: أي تجنب بعض النتائج المحتملة من جانب النظام السياسي.

---

(1) **مفهوم الحرية**، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1984، ص 99-100.

كتاب **مفهوم الحرية** يظل الأوضح صلة بمبحثنا هذا وإن لم يكن الأهم بالضرورة فيما يتصل بالموضوع بين كُتُب العروي. في ذلك الكتاب يسعى المفكر المغربي إلى قراءة مفهوم الحرية ضمن الشروط أو الملابسات التي يفرضها الواقع العربي بسياقاته المتعددة، السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، مستحضراً تحليلات المستشرقين التي سبقت انشغالات المفكرين العرب بطرح أسئلة جوهرية مثل دلالات الحرية ضمن الثقافة العربية. ومن ضمن ما يتوصل إليه المفكر المغربي أن للواقع العربي سمات أغفلها المستشرقون وتبعهم فيها بعض الباحثين المسلمين وأن على الباحث العربي أن يستحضرها لفهم الأطر الدلالية لسؤال الحرية. ولكي تتضح تلك السمات يجدُ العروي المجتمع العربي منقسماً إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل النهضة الحديثة ومرحلة ما بعدها. اتّسم الأول بوجود النظام القبلي والعشائري والأسري حيث يعيش الفرد في حمّى ذلك النظام بعيداً عن سيطرة الدولة بمفهومها الحديث، بينما اتّسم الثاني بعلاقة الفرد بنظام الدولة الحديثة التي قضت على النظام السابق وأحكمت سيطرتها على الواقع العربي.

إلى جانب مفردة «حرية» في تحليل العروي، تبرز مفردة أخرى لها دور مركزي آخر هي «طوبى» التي ترد إلى جانب المفردة الأخرى في عنوان الفصل الأول من الكتاب: «طوبى الحرية في المجتمع الإسلامي التقليدي». تشير تلك المفردة، التي تعني السعادة والحُسنى ضمن دلالات أخرى قريبة منها، إلى واقع الحرية في الثقافة العربية الإسلامية وفي المجتمع الإسلامي التقليدي، حيث يتضح أنه واقع يتجاوز تصوراته أو المفهوم الذي وضع له. فإذا كانت الحرية هي «بالتعريف: الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل»[1]، فإن المجتمع المسلم ظلَّ يتحرك ضمن تلك الحدود للحفاظ على حريته حتى أمام السلطان الجائر أو ما نسمّيه الآن النظام السياسي المستبد. فمن خلال القيم التي يفرضها الشرع ويستدعيها العقل وفي ظلِّ مؤسسات اجتماعية مثل العشيرة ظل الفرد يحقق حريته غير مكترث بالسلطان حتى إن كان حكمه مطلقاً. ويسعى العروي هنا إلى تفنيد

---

(1) **مفهوم الحرية**، سبق ذكره، ص 15.

نظرية هيغل حول الشرق المستبد، فقواعد الشرع مرتبطة، حسب العروي، بظروف التطبيق المتغيرة وبالواقع الاجتماعي:

«لكن إذا اعتبرنا الحياة اليومية التي يعيشها الفرد العربي نرى أن هذا الفرد لا يواجه الحاكم المستبد وحيداً ضعيفاً أعزل، بل لا يواجهه أبداً، حيث يعيش طول حياته وراء متاريس تعزله عزلاً تاماً عن الحاكم المطلق»[1].

لكن الواقع المشار إليه لم يعد هو الواقع السائد في ظلِّ التطورات التي أصابت شكل الدولة وقرّبتها من الشكل الغربي الحديث. ففي خضم عملية التطوير أو الإصلاح السياسي الذي سعى إلى مواكبة العصر[2]، من ناحية، ومواجهة القوى الاستعمارية، من ناحية أخرى، كان ضرورياً أن تسيطر الدولة وإن على حساب الفرد والمؤسسات التقليدية التي اعتاد أن يحتمي بها وأن تتضاءل الحرية التي كان الفرد ينعم بها. ولهذا السبب تعالت مفردة الحرية في الحركات الإصلاحية والأطروحات الفكرية على نحو لم يكن مطروحاً بله أن يكون معروفاً من قبل. يقول العروي إن «تجربة الحرية هي أساساً تجربة الحدّ من الحرية، تجربة شيء غائب، منفي»[3]. ويضيف في موضع آخر مشيراً إلى تنامي الطرح النظري للحرية:

«هكذا يتضح لنا أن نظرية الحرية لا تثبت بأي حال واقع الحرية. بل يمكن القول إنها في الحقيقة تخفي نفي الحرية من الحياة اليومية فهي تعبِّر عن الجدلية الملاحظة في التاريخ: تتضخم الحرية في الفكر بقدر ما تضمر في الواقع»[4].

لكن السؤال هو: إذا كان تضخُّم الحرية في الفكر واضح في الأطروحات والمؤلفات الكثيرة، وفي الشعارات السياسية المتناثرة في كل مكان من الوطن العربي، فما هي مظاهر الضمور الذي أصاب الحرية في الواقع؟ العروي يطرح

(1) **مفهوم الحرية**، سبق ذكره، ص 35.

(2) يشير العروي إلى مواجهة المستعمر في البلاد العربية مستقياً رؤيته من واقع تلك المواجهة، لكن ذلك لا يصدق على كل البلاد العربية. ففي البلاد التي لم تتعرض للاستعمار، كالسعودية، لم تكن تلك المواجهة هي الهاجس وإنما كان التطوير ونقل المجتمع من حالة البداوة والفلاحة إلى حالة الحداثة على مختلف المستويات.

(3) نفسه، ص 35.

(4) نفسه، ص 85.

إجابة مهمة ودقيقة لكنها، شأن إجابات كثيرين غيره حول مظاهر القيد والقمع، إجابة عامة لا تحدِّدُ أحداً أو مكاناً، وهي من هذا المنطلق إجابة «آمنة»، فماذا قال؟

يجدُ العروي أن من أوضح مظاهر الانكماش الذي أصاب الحرية في البلاد العربية «ضعف المشاركة الفردية في التخطيط السياسي» وأن السبب في ذلك «هو بالضبط عدم ازدهار علم السياسة داخل الجامعات الوطنية العربية»[1]. كيفية التعامل مع المعرفة، خاصة المتصل منها بالعلوم التربوية والإنسانية والاقتصادية، أحد المؤشرات المهمة على وضع الحرية. هذه العلوم تختزل، يقول العروي في تفكير منفكّ عن الذاتية، تفكير ينحو منحى موضوعياً وكمّياً، أي منسلخاً عن رؤى الإنسان الفرد. فالعلم ينتشر لكنه لا يستغل بطريقة تحرر الفرد. وحين يأتي الأمر إلى علم السياسة تزداد الأمور حساسية: «هل تقبل الأنظمة العَربية أن تدرس [الأوضاع السياسية العربية] بكيفية موضوعية بحسب المناهج التقديرية الحديثة، لا في معاهد أجنبية بل في مؤسسات وطنية؟»[2]. يُعدّ «ازدهار أو ضمور علم السياسة في البلاد العربية مؤشراً مهماً على نضج المجتمع وبلورة شخصية الفرد، أي على مستوى التحرر»[3]. ويضيف المفكر المغربي أن «الحكام العرب عندنا يميزون بوضوح بين هذه العلوم [الطبيعية والتطبيقية، من جهة، والإنسانية الاجتماعية، من جهة أخرى]. فهم أقل اعتراضاً على الأولى منهم على الثانية. . .»[4].

الرقابة التي يمارسها «الحكام العرب عندنا» على مناهج التعليم تنتقل إلى نص العروي نفسه لتتمظهر في تفاديه التخصيص، ففي التعميم منأى عن الأذى. ومما يزيد الميل إلى التعميم وضوحاً تخصيص العروي لبنان بوصفه الوحيد الذي يتسامح بشأن البحث في السلطة السياسية، وهو استثناء يبرره الكاتب بأنه ناتج عن «ضعف الدولة» اللبنانية، ما يعني -بين السطور- أن الدول القوية لا تمارس منع

(1) **مفهوم الحرية**، سبق ذكره، ص 100.
(2) نفسه، ص 101.
(3) نفسه.
(4) نفسه.

البحث في السلطة السياسية وإنما تمنع الإشارة إليها في مبحث كمبحث العروي نفسه: أي على طريقة إياك أعني.

هذا التفادي للتخصيص، وإيثار التعميم بدلاً من ذلك، هو إحدى الحِيَل الواضحة للتحايل على الرقيب وترك الدلالة تنبعث من بين السطور يلتقطها القارئ ويخصّصها إن شاء. وثمة حِيَل كثيرة أخرى بالطبع، أحدها، طالما نحن في إطار الفكر المغاربي، توظيف حادثة تاريخية كبيرة توظيفاً رمزياً أو أليغورياً لتومئ إلى الحاضر. هنا يأتي محمد عابد الجابري كما سنرى.

ب. الجابري: الشرك في السياسة

لا أظن من المبالغة القول إن المفكر المغربي محمد عابد الجابري (1935-2010) أحد أكثر المفكرين العرب عناية بما يتصل بالمثقف والثقافة من مفاهيم وتاريخ وإشكاليات سواء أكانت قديمة أم معاصرة في الثقافة العربية. وعناية الجابري بهذا الموضوع غزيرة ومعمقة دون شكّ، بغضّ النظر عن أوجُه الخلاف والاختلاف التي تنشأ جرّاء نتاج ذلكما الكمّ والكيف معاً.

العمل الذي يسترعي الانتباه في سياق هذا البحث عمل سبق أن أشرت إليه في الحديث عن ابن رشد ومواجهته للسلطة، فقد كان الجابري مصدراً رئيساً للتعرف إلى تلك المواجهة معرفة معمقة بتحليله إياها في كتابه **المثقفون في الحضارة العربية**. في ذلك الكتاب، تناول الجابري دلالات المثقف وسعى إلى تبيئة تلك الدلالات في الثقافة العربية بالمقارنة مع دلالاتها الغربية وما يمكن الرجوع إليه من جذورها العربية الإسلامية. وعلى الرغم من رصانة الكتاب واتكائه على الوضوح المنهجي وسعيه للحياد في طرح وجهات النظر المختلفة، فإنه لا يصعب على القارئ، ودون كبير تدقيق، أن يلحظ أن التوجه العام هو نحو إبراز خطاب تنويري متسامح في عمق الثقافة العربية الإسلامية، خطاب حمله من يمكن أن نسميهم بالمثقفين الأوائل، إلى جانب كونهم علماء، من أمثال أبي حنيفة وأعلام أهل الكلام وغيرهم ممن حاربوا الغلو وأبرزوا رؤى عقلانية مستنيرة. يقول الجابري: «من هذا المنطلق، راح الجيل الأول من «المثقفين» في الحضارة العربية

الإسلامية يدافعون عن مفهوم لـ «الإيمان» قائم على الاعتدال والتسامح، مفهوم «ليبرالي»، إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام...»[1].

الفصل الأخير من كتاب الجابري المشار إليه، الفصل المتعلق بنكبة ابن رشد، هو امتداد لهذا المسعى نحو إبراز ذلك الخطاب المستنير، لكنه يبرُز هنا مأزوماً بمعوقات السياسة ومصالح الأيديولوجيا. فقد وقع ابن رشد، كما بيّن الجابري وسبق أن تبيّن في موضع سابق من هذا الكتاب، بين فكّي صراع سياسي في دولة الموحدين اضطر إلى دفع ثمنه غالياً. وما يسترعي الانتباه هنا هو ما يمكن أن يكون هذا قد عناه للجابري شخصياً بوصفه وارثاً لذلك الخطاب وأحد كبار الناشطين في البحث فيه وتطويره وإبرازه. للتذكير فقط، كان الجابري قد أبرز نكبة ابن رشد بالتركيز على ما تضمّنه كتاب **جوامع سياسة أفلاطون** من إهداء مبهم إلى شخص ذي منزلة رفيعة يرجِّح الجابري أنه أبو يحيى أخو الخليفة المنصور الموحدي وأن ذلك الإهداء بما تضمنه من دعاء لذلك الشخص بأن يتحقق له ما يطمح إليه قد أوغر صدر الخليفة على ابن رشد. أي أن نكبة ابن رشد لم تنتج عن كراهية للفلسفة والمتفلسفين وإنما صدرت عن رفض الخليفة أن يرى الولاء يذهب إلى أحد غيره، أي إلى أخي الخليفة الذي كان يطمع في الحكم.

السؤال هنا هو إلى أي حدّ كان الجابري ينظر في الحاضر وهو يقرأ الماضي ويحلّله؟ إلى أي حدّ كان وضعه هو بوصفه مثقفاً وممثّلاً لغيره من المثقفين ماثلاً أمامه وهو يتأمل في نكبة ابن رشد وقبله محنة ابن حنبل؟ وهل كان تقييمه لموقف المعتزلة، أهل التنوير والعقلانية في زمانهم، من تنكيل المأمون والمتوكل بمخالفيهم تقييماً ضمنياً لمعاصري الجابري من أهل العقل والتنوير أو الليبراليين المحدثين؟ هذه أسئلة ألمحَ إلى بعض الإجابات عنها باحثون ناقشوا أطروحة الجابري في كتاب **المثقفون في الحضارة العربية** وسأشير إليها هنا. قبل ذلك يحسن بنا أن نعود إلى مشروع الجابري ككل لننظر في منطلقاته أو منطلقه الأساس وباختزال شديد لا يسمح المقام بأكثر منه، فليس الجابري، كما ليس غيره، هو الموضوع الرئيس لهذا البحث.

---

(1) **المثقفون في الحضارة العربية**، سبق ذكره، ص 47.

إن الواضح هو أن الشاغل الرئيس للجابري منذ البدء هو كيفية استئناف النهضة العربية على أُسُس أكثر عقلانية وأصالة بالنظر إلى التراث من ناحية والفكر الغربي من ناحية أخرى، مع أن التراث وتأصيل الفكر المعاصر في سياقه كان الطاغي على مشروعه الفكري. يؤكِّد الجابري ذلك في مقدمة **الخطاب العربي المعاصر** (1982) مثلما يعيد تأكيده في مقدمة **تكوين العقل العربي** (1984) الذي استهلَّ به مشروعه الفرعي: نقد العقل العربي. هذا كله من المعروف لدى قرّاء الجابري. ما قد لا يكون معروفاً أو شائعاً هو التوتر الذي نحن بصدده في بحثنا هذا، أي ما تسكت عنه النصوص ولكنه يظل مختبئاً بين العبارات أو بين الأسطر، وما قد يظل غير مدرك لدى الكاتب (كما هو الحال لدى كل كاتب تقريباً)، أي تناقضات الخطاب وتوتراته. المفارقة هي أن الجابري يجنِّد نفسه للبحث عن ذلك المخبوء وتلك التوترات في خطابات الماضي والحاضر غير واعٍ، كما يبدو، بما يسكن خطابه هو منها (والجميع معرّض لعدم الوعي هذا بطبيعة الحال). يقول المفكر المغربي:

«أما القراءة التي نقترحها نحن هنا، للخطاب العربي الحديث والمعاصر، فيمكن القول إنها قراءة «**تشخيصية**» بمعنى أنها ترمي إلى «تشخيص» عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه... وبعبارة أخرى إن قراءتنا هذه تريد أن تعرض وتبرز ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءاتان السابقتان [أي التي تتلقى مباشرة والتي تتأول ما تقرأ]. إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض»[1].

لقد تعرضت أعمال الجابري للكثير من البحث عن التناقضات والمسكوت عنه في أعماله التأريخية وخطابه الفكري، على النحو المعروف، وكان ذلك من زوايا مختلفة بعضها سجالي يسعى لنقض ذلك الخطاب، كما هو الحال لدى طه عبد الرحمن وجورج طرابيشي، بينما توخّى البعض الآخر استكمال أوجه النقص فيما

---

(1) **الخطاب العربي المعاصر**، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص 10.

سكت عنه ذلك الخطاب من منطلقات مشابهة لمنطلقاته، كما هو الحال لدى نقّاد ومفكرين مغاربة مثل كمال عبد اللطيف وعبد الجليل طليمات. وما تسعى إليه الملاحظات التالية ليس هذا أو ذاك وإنما هي محاولة التعرف إلى طبيعة التوتر الذي يعتري الخطاب الفكري تحت ضغط القيود الرقابية ونوع المقاومة التي يتبناها أو يسير وفقها تجاه تلك القيود.

في قراءة الجابري لمحنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، كما يصفهما هو، قراءة لواقع سياسي يمس ذات المثقف/ المفكر، أي أنه إسقاط الماضي على الحاضر، فالجابري، كما يبدو بل كما هو الأرجح، يرى نفسه في ابن رشد ويرى الحاكم السياسي في بلاده في شخص الخليفة الموحدي. والترجيح ليس إلقاء للقول على عواهنه، فالأمر ليس سراً. لقد أومأ إليه الجابري إيماءً يكاد يصل مرتبة الإعلان حين قال في الكتاب نفسه عن وظيفة المثقف، في معرض التعليق على موقفَي المعتزلة وأهل السنّة من محنة ابن حنبل وقضية خلق القرآن وكيف تحول الطرفان إلى أداة بيد السلطة السياسية:

«وما زالت الوضعية، في خطوطها العامة، كما كانت بالأمس. لنختم إذن بالقول إن علاقة المثقفين بالسلطة بالأمس (معتزلة وأهل سنّة) أشبه ما تكون بعلاقة المثقفين بالسلطة اليوم (سلفيين أصوليين وعصريين حداثيين). أما جوهر هذه العلاقة فهي، الأمس واليوم، «التناوب» على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها»[1].

لا يقول الجابري عن نفسه أنه أحد المتناوبين على الوظائف المتصلة بالدولة ولكنه لا يستثني نفسه أيضاً بل نراه يترك الأمر مبهَماً، والنتيجة في كل الحالات هي رسم حالة عامة لعلاقة المثقف بالسلطة قديماً وحديثاً. أحد الذين عرفوا الجابري عن قرب، وهو كمال عبد اللطيف، يقول عنه:

«اقتنعت من خلال عنايتي ومتابعتي لنصوص الرجل، أن ما منح خياراته الفكرية القوّة التي امتلكها في حياته، وما زال يمتلكها إلى حدود يومنا هذا، يتمثَّل في عنايته البارزة بالمتغيِّرات السياسية. فقد كان مقتنعاً طيلة مساره الفكري بأهمية العمل السياسي، ومارس الثقافة انطلاقاً من مقدمات سياسية مُحَدَّدَة، وقد اتَّسم

(1) **المثقفون في الحضارة العربية**، سبق ذكره، ص 115.

مشروعه الفكري باقتناعه الراسخ بالدور التاريخي للفكر والمفكر داخل مجتمعه، ورغم أنه أعلن أكثر من مرة توقُّفه عن العمل السياسي الحزبي، إلّا أنه ظل حاضراً في قلب المشهد السياسي المغربي والعربي»[1].

في كتاب **المثقفون في الحضارة العربية**، كما في كُتُب أخرى، يسعى الجابري لبناء مرجعيات لمفاهيم وقضايا إشكالية معاصرة بربطها بمقابلات من التراث تمنحها دلالة وقيمة. فالكتابة عن مفهوم المثقف يتطلب مرجعية تختلف عن مرجعيته الغربية، «وإلا فلا معنى للحديث عن شيء لا يرتبط بمرجعية، لا يستند إلى «أصل»، شيء معلّق في الفراغ، ونسبته مع ذلك إلى حضارة معينة»[2]. لكن ما يحدث مع مثقف مثل ابن رشد أو ابن حنبل هو العكس أيضاً. فأهميتهما نابعة ليس من صلتهما بعصرهما فحسب وإنما من صلتهما بنا أيضاً، بالمثقف العربي المعاصر، بل ربما تنبع في المقام الأول من صلتهما بالعصر الحاضر، فهي أهمية ودلالة وقيمة متبادلة لكن الأقرب أنهما يؤديان وظيفة حجاجية أو خطابية بالمعنى الفوكوي: نستعين بهما للإيحاء بمحننا ونكباتنا، فنبني لهما مرجعية معاصرة، وليس العكس فقط. الجابري معني بمرجعية المثقف العربي المعاصر في عالم تطغى فيه المرجعية الغربية، فهو انتصار إبستيمولوجي وعملي لكن الحقيقة غير المعلَنة هي أن تلك المرجعية توظَّف لغرض براغماتي أيضاً، لخدمة مشكلات المثقف العربي بعصرنة الموروث وتحويل شخوص الماضي إلى أقنعة تكسبهم قيمة مضافة. صحيح أن معالجة الجابري أعمق وأدق وأكثر رصانة من الأساليب التي أشار إليها العروي حين أشار، في ما سبق أن اقتبسته، إلى توظيف الشخصيات التراثية لخدمة أفكار ليبرالية، لكن النتيجة واحدة في نهاية المطاف.

في قراءته لكتاب **المثقفون في الحضارة العربية** يلاحظ كمال عبد اللطيف نفسه أن القارئ ينتهي من قراءة الكتاب ولديه إحساس بأن ثمة ما هو مسكوت عنه في تحليل الجابري لمواقف المفكرين والعلماء، أو المثقفين، القدامى:

---

(1) http://www.mominoun.com/articles/ الجابري-في-ذكرى-رحيله-الخامسة-نحو-توسيع-آليات-النقد-في-الفكر-العربي-2754

(2) **المثقفون في الحضارة العربية**، سبق ذكره، ص 9.

«يشعر القارئ وهو ينهي رحلته مع الكتاب، بنوع من الخصاص، بل وبإحساس حاد بأن الكتاب توقف عندما كان يفترض فيه أن يعمق الحديث عن صراع الدولة والمثقف في خطابنا المعاصر. هل يرجع ذلك إلى ظروف وضع الكتاب، أم أن الأمر يتعلق بانفتاح لتأليف كتاب جديد؟»[1].

ليس من الواضح ما يقصده عبد اللطيف بظروف وضع الكتاب، هل كان الجابري يمر بظروف صعبة آنذاك؟ أم أن للأمر أبعاداً أخرى؟[2] ولكن أياً ما تكون تلك الظروف فإن الواضح هو أن الجابري كان يكتب وفي ذهنه ظروف سياسية محدَّدة يشير إليها عبد اللطيف نفسه حين يشير إلى «محن المثقفين مع السياسة» وأن «الهاجس السياسي والأيديولوجي حاضر بقوة في تناول الجابري لمفهوم المثقف»[3]. أما الجابري نفسه فيومئ إلى تلك الظروف وذلك الهاجس في ختام كتابه حول المثقفين في الحضارة العربية حين يشير إلى أن الخليفة المنصور الموحدي أمرَ بإحراق كتب الفلسفة كلها لكي يغطّي غضبه من كتاب واحد هو **جوامع سياسة أفلاطون**، فكانت النتيجة أن «وقعت الفلسفة هنا مرة أخرى ضحية للسياسة». وقد حدث الشيء نفسه مع ابن حنبل وأصحابه «الذين اتّهمهم المأمون العباسي بإثبات «الشريك» مع الله لقولهم: القرآن قديم غير مخلوق». يخلص الجابري في الحالتين إلى نتيجة واحدة هي: «إنه الشرك في السياسة الذي يرفضه الحاكم، ويحاكم عليه باسم الشرك في الألوهية»[4].

الشرك في السياسة هو نقيض الاستبداد، هو الديمقراطية وتداول السلطة، الأمر الذي يعرف الجابري أن من المتعذر عليه قوله بشكل مباشر وأن الطريق الوحيد لذلك القول هو الإيماء والإيحاء والكتابة بين الأسطر. ذلك الإيماء هو ما يتضمّنه فصل بعنوان «الديمقراطية ونظام القِيم في الثقافة العربية الإسلامية» تضمّنه

(1) **قراءات في الفكر العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص 281.

(2) يشبه ذلك ما يشير إليه العروي في مقدمة **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** حين يتحدث عن «الكيفية التي انتزعت بها مني الموافقة» على ترجمة الكتاب من الفرنسية.

(3) **قراءات في الفكر العربي**، سبق ذكره، ص 282.

(4) **المثقفون في الحضارة العربية**، سبق ذكره، ص 153.

كتابه **قضايا في الفكر المعاصر**. فعلى الرغم من مباشرة العنوان، أي تناوله الديمقراطية على نحو معلَن وواضح، فإن ما يقوله الجابري حول ذلك الموضوع البالغ الحساسية يبقى في حيّز الإيماء، أي دون ربط مباشر بأوضاع سياسية محددة سواء في المغرب أو غيرها من البلاد العربية المقصودة دون شكّ بما يختتم به المفكر المغربي مناقشته لمفهوم الديمقراطية في الثقافة العربية الإسلامية. الأطروحة الأساسية هنا هي غياب مفهوم الديمقراطية بمفهومها الحديث سواء عند اليونانيين الذين وضعوا ذلك المفهوم أو عند المسلمين الذين عرفوا اليونانيين ولم يقرّوا سوى مفاهيم وقيم في طليعتها العدل. وما يهم الجابري هنا ليس تقرير ما فكر به اليونانيون وإنما ما تضمنته الثقافة العربية الإسلامية من مفاهيم وقيم تتصل بالديمقراطية على نحو ما، وليس في تلك القيم ما يعني المشاركة السياسية واختيار الناس حكامهم وما ينتج عن ذلك من عدالة ومساواة تطمح إليها الديمقراطية بمفهومها المعاصر. يقول الجابري: «لم تكن «الديمقراطية»، كما نفهمها الآن... حاضرة في حقل تفكير مفكري الإسلام من متكلمين وفقهاء وفلاسفة ومؤلفين في الآداب السلطانية»، والمهم هو «أن هذا الغياب، بالأمس، لا يعني استحالة إمكانية تأسيسها وتبيئتها، اليوم، في الثقافة العربية الإسلامية»[1].

ما يقصده الجابري علناً هو تأصيل قيمة الديمقراطية ثقافياً وفكرياً بتأسيس فقه سياسي يستوعبها إن كانت غابت في الماضي. لكن ذلك التأصيل يعني، بين الأسطر، أن على الأنظمة السياسية المعاصرة أن تستمع وتقتنع بأن الوقت حان للمشاركة السياسية وما يتصل بها من قيم ديمقراطية. تبيئة القيمة والمفهوم مهم وهو مسعى الخطاب التحليلي والتأريخي الرائع، لكن ثمة مسعى آخر يصعب قوله علناً هو أن الديمقراطية غائبة وقد حان وقتها.

---

(1) **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 79.

ب. المواجهة الأدبية: شهادات المواجهة

مدخل

تؤكِّد الدراسات الكثيرة التي نُشرت حول علاقة الأدب بالسلطة في العصر الحديث أن الأعمال الأدبية بأنواعها المختلفة ميدان رئيس، أو ربما الميدان الرئيس، لتأمل الموقف من السلطة في الثقافة. وقد يبدو هذا الأمر من عداد البدهيات إذا تذكرنا الموقع المركزي الذي يحتلّه الأدب في معظم الثقافات بوصفه الحاضن الأكبر للشحنات التعبيرية عن ذلك الخليط من المشاعر والمواقف والأفكار تجاه الحياة والمجتمع والقوى المؤثرة فيهما، لا سيما القوى السياسية التي ظلت دائماً على علاقة شدّ وجذب مع ما ومن يقع خارج حيّز تلك القوى ولا يتمتع بامتيازاتها أو لا يخدم أهدافها. وقد سعت بعض الفصول السابقة إلى أبراز تلك العلاقة المتوترة بل المضطربة غالباً بين الكاتب، شاعراً كان أم روائياً أم غير ذلك، بالسلطة والسلطان[1]. فالكاتب يقف أمام قوتَين مختلفتَين وإن كانتا متداخلتَين، قوة المجتمع والموروث بمعتقداته وتقاليده (السلطة، بحسب تعبير الفرنسية دالون)، وقوة المؤسسة السياسية، أو الحكومات (التي تسميها دالون السلطان). غير أن المواجهة بين الكاتب وتلك القوى المختلفة لم تكن لتحدث لولا أن ما يكتبه الكاتب أو ينشئه المبدع من أدب أو فنّ يمثل قوة يخشى تأثيرها ويحسب حسابها. الأدب قوة هو الآخر في مواجهة قوى أخرى، لكن الشواهد التاريخية التي استعرضنا بعضها في ما مضى من فصول تؤكد أن التوازن غائب عن تلك القوى، أن الأدب كان غالباً في موقف المدافع المقاوم على الرغم من أنه في دفاعه ومقاومته يحاول أن يشيع رؤى كثيراً ما تقلق السلطة والسلطان، الدولة والمجتمع. وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى ما تتبعته بعض فصول هذا الكتاب من ألوان التحايل والمراوغات والشكاوى والاحتجاجات والرفض وقد تبلورت في نصوص مختلفة فكانت بذلك مادة لها وفي كثير من الأحيان مصدراً لجمالياتها وأساليب إبداعها.

---

(1) انظر الإشارة إلى أطروحة الفرنسية مريام ريفولت دالون في موضع سابق من هذا الكتاب.

في الفصل الحالي ستتسع خارطة تلك المواجهة وما أفرزته بالوقوف على دراسات وأعمال ومواقف تتصل بتلك المواجهة. في الفصل المتعلق بالنقد الأدبي سنرى عدداً من الأعمال المتصلة بمواقف النقّاد لكن كونهم نقّاداً وكون أعمالهم تتصل بالأدب يجعل تلك الأعمال تحمل بالضرورة إضاءات حول مواقف الأدباء، شعراء كانوا أم غير ذلك.

ستكون البداية بالمواقف كما حملتها شهادات بعض الكتّاب التي يتضح دون صعوبة أنها حملت من الدلالة قدر ما حملت من مؤشرات تفاوتت بين الثقة المفرطة والقلق الصادق، في حين ظل بعضها يسفر عن فجوات وتناقضات أحياناً في التعبير عن صلة الكاتب بالسلطة على اختلافها. سيتضح أن تلك المواقف لم تتفاوت بتفاوت الكتّاب وظروفهم فحسب، وإنما أيضاً بتفاوت الأعمال والأجناس الأدبية التي حملت مواقف لهم، وذلك بالقدر الذي تختلف فيه الرواية عن القصيدة وهاتان عن المسرحية إلى غير ذلك من أنواع. هذا مع أن الروائي، كالشاعر، والكاتب المسرحي وغيرهم، حين يكتب شهادته، قد يخرج في الشهادة عن كونه ينتج ذلك الجنس من الكتابة فيعبِّر عن وجهة نظر قد لا تنعكس بالضرورة في عمله الروائي. الشهادة بطبيعتها جنس من الكتابة يختلف عن جنس السرد، مثلما يختلف عن جنس القصيدة أو الشعر. غير أن للشهادة قيمة خاصة في انتمائها إلى السيرة الذاتية للكاتب، ومعبِّرة بالتالي تعبيراً مباشراً عن مواقفه.

غير أن الشهادات تعني أيضاً أن الكتّاب كانوا نقّاداً لتجاربهم على تفاوت بينهم في مدى النفاذ إلى تلك التجارب أو التفصيل فيها. الشعراء والروائيون والمسرحيون العرب كتبوا عن مواجهاتهم إما في كتب أو عبّروا عنها فيما يُعرف بالشهادات التي توثِّق تجاربهم على اختلافها، وسأكتفي هنا ببعض تلك الشهادات كما نشرتها مجلة **فصول** المصرية في أوائل التسعينيات من القرن الماضي لعدد من أبرز الكتّاب العرب في مختلف الأجناس وضمتها ثلاثة أعداد من المجلة تحت عنوان موحّد هو «الأدب والحرية»، أعداد سبق الاقتباس منها في موضع آخر من هذا البحث.

أولاً: شهادات الشعراء

من بين الشهادات العديدة للشعراء العرب التي نشرتها مجلة **فصول** في أعدادها المشار إليها، تطالعنا شهادات أربعة من الشعراء بمواقف تتقاطع عند مسائل مهمة وتختلف عند مسائل مهمة أيضاً، وإذا كان المشترك مما بات في عداد البدهيات، كالقمع المؤسّسي وضيق الحريات، فإن الاختلاف في بعض ألوان المواجهة وفي المقاومة التي رآها الشاعر ممكنة أو مفضلة أو التي قام بها فعلاً هي مما يسترعي الانتباه بشكل خاص لما يحمله من دلالات ليس لعمل الشاعر نفسه فحسب وإنما أيضاً للمشهد الشعري العربي لا سيما في المرحلة التاريخية التي عبَّر فيها الشاعر عن موقفه. ومع أن من الصعب القول إن الكثير قد تغيّر منذ أوائل تسعينيات القرن الماضي، فإن الوعي باللحظة التاريخية وأحداثها المميزة مهم، فقد جرى استكتاب الشعراء في أعقاب غزو الكويت وحرب الخليج التي أدّت إلى انسحاب العراق وتزايد خروج العراقيين إلى المنفى نتيجة للحصار الذي ضرب على العراق والآثار السياسية والاقتصادية التي ترتبت على ذلك. كما أن من تطورات تلك اللحظة التاريخية انهيار الاتحاد السوفيتي وما تلاه من متغيرات جيوسياسية على خارطة أوروبا والعالم أجمع وما أدى إليه كل ذلك من نتائج على كافة المستويات ومنها المستويان الأيديولوجي والثقافي.

تفاوتت الشهادات أيضاً وبشكل رئيس طبعاً بحسب شخصيات الشعراء وتوجهاتهم وعلاقاتهم بالأطر السياسية والثقافية المحيطة بهم، فالشاعر الذي يكتب من المنفى غير الذي يكتب من داخل الوطن، والشاعر ذو الصلة بالسلطة السياسية أو الثقافية غير اللامنتمي إلى أي منهما. هذا إلى جانب الاختلافات الشخصية المعتادة من حيث طبيعة التجربة الإبداعية والخلفيات الثقافية والطائفية. تجربة السوري علي أحمد سعيد (أدونيس) والعراقي شوقي عبد الأمير المقيمين في المنفى، على سبيل المثال، اختلفت كثيراً عن تجربة المصري حلمي سالم واليمني عبد العزيز المقالح المقيمين في بلديهما. لكن خطوط التقاطع أو التشابه تظل مع ذلك هي الأساس أو البدهي كما أشرت وفي طليعتها الاتفاق على أن الشاعر العربي المعاصر يواجه أنظمة قمعية ليس على المستوى السياسي فحسب وإنما

أيضاً على المستويَين الاجتماعي والثقافي. لهذا السبب رأيت أن يكون مدار التحليل على المختلف وليس المشترك لأن المشترك ليس في حاجة إلى مزيد من التوضيح.

1. أدونيس: أصبحت أباً لنفسي

تسترعي شهادة أدونيس الانتباه لسببَين رئيسَين، الأول لغتها العالية بل المحتشدة بلاغياً، والثاني اختصارها لمجمل ما يمكن أن يعدّ من بدهيات التضييق على الحريات في الوطن العربي. غير أن الشاعر يذهب إلى أبعد من ذلك في حديثه عن تجربته هو. إنه يتحدث عن تجربة طويلة مع القمع والرفض على المستوى العربي، محدِّداً مشكلته الرئيسة، كما يشير العنوان، من حيث هي مشكلة مع الديني أو الشرعي، كما في التقابُل الذي يعلنه عنوان الشهادة «الشرع والشعر»، ولا شكّ أن الجناس والتضاد في اللفظ والدلالة هو أول مؤشرات الأثر البلاغي الذي أراده الشاعر منذ البدء. «كيف أحرر الشعري من الشرعي»، يقول أدونيس في بداية شهادته: «والجمالي من الأخلاقي-المؤسسي»، ثم يربط هذا السؤال بسؤال يراه أبعد دلالة هو الأولوية التي توليها «ثقافتنا» للماضي، أو تسويغ «الما بعد» بـ«الما قبل». ثم نعرف من الشاعر أنه نشأ في مناخ ثقافي عام يهيمن عليه التحريم والمنع وما دفعه إليه ذلك من تمرُّد، فالرقابة التي فرضتها الثقافة وضوابط الأخلاق العامة ونواميس الحياة الاجتماعية أدّت بالشاعر إلى أن يكتب «ضدّ ثقافتي الموروثة» ليصل من ذلك إلى أنه حقّق نصراً كاملاً على ذلك القمع: «هكذا بدأت أصبح «أباً» لنفسي»[1].

أبوة الذات تتضمن تحرراً من كل أشكال الرقابة التي يتحدث عنها الشاعر بكثير من التفصيل معززاً موقفه ضدها وإدانته إياها. ولذا فإن سؤاله «كيف تنقل تحررك الداخلي، أو بعبارة أخرى، كيف تفصح عن وعيك بأنك تحررت، من داخل، كيف تنقله إلى الخارج، إلى الآخر - القارئ؟» يظل بلا إجابه، فالشاعر قد أفصح فعلاً عن وعيه بأنه قد تحرر. من هنا يتضح أن خطاب أدونيس البليغ

(1) **فصول**، مج 11، ع 3، خريف 1992، ص 67.

حول القمع وآلياته وأشكاله يشمله من حيث أنه يمثّل نتاجه ونتاج غيره مما يتعرض للمنع والمصادرة في البلاد العربية:

«لا أزال (شأن آخرين غيري) «مخرِّباً» و«هداماً» في نظر هذه السلطة و«أنصارها» أولئك المحاربين الأشداء. ولا تزال كتاباتي (شأن كتابات آخرين غيري) تمنع في معظم البلدان العربية»[1].

ويذهب أدونيس إلى أبعد من مجرد وصف الوضع المؤسف للثقافة العربية نتيجة لانتشار القمع والمنع، فيشير إلى أن مما يضاعف المأساة هو الرقابة الذاتية، «تلك الرقابة الأخرى، الرقابة، التي يمارسها الكاتب نفسه» وهي «الرقابة التي يمليها الولاء أو الانتماء، مما يتصل بالعمل والاتجاه، بالطائفة و«القبيلة»»[2]. ليس هذا فحسب بل إن ثمة كتّاباً انتدبوا أنفسهم ليكونوا رقباء ليس على أنفسهم فحسب وإنما أيضاً على غيرهم من الكتّاب: «وأعرف أن كتّاباً عملوا، هم أنفسهم، رقباء»[3]. فما المخرج إذاً من هذه المأساة ومساوئها. يقترح أدونيس حلاّ جذرياً هو هدم كل البنى التي تقف وراء هذه الرقابة الصارمة محدِّداً الشعر بوصفه الفن الذي لا يمكنه التعايش مع ذلك الوضع الخانق:

«لا يمكن الشعر إلا أن يكون خارج البنى الاجتماعية - الثقافية - السياسية السائدة في المجتمع العربي، لا يمكن إلا أن يكون رفضاً لهذه البنى. ولن يكون هذا الرفض شعرياً، إلا بقدر ما يكون جذرياً وشاملاً»[4].

غير أن الشاعر السوري يتبع حله الجذري بما يبدو وكأنه تخفيف من حدّة تلك الجذرية أو وضعها في سياق يمكن أن يكون مقبولاً: «وإذا صح الكلام على جمالية شعرية عربية، اليوم، فإنها جمالية رفض وهدم، بالمعنى النبيل الخلاق لهاتين العبارتين، أو لا شيء»[5]. أما المقصود بالمعنى النبيل الخلّاق فمما يتركه الشاعر للقارئ ليستنبطه، ولعلّ أحد مصادر الاستنباط هي أن الشاعر سبق أن

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 69.
(2) نفسه، ص 69.
(3) نفسه، ص 69.
(4) نفسه، ص 70.
(5) نفسه، ص 70.

وصف نفسه في فقرة سابقة من شهادته بأنه مخرِّب وهدّام. فمع أنه يقول إن ذلك التخريب والهدم هو في نظر السلطة، تؤكِّد نهاية الشهادة أن ذلك التخريب والهدم هو لبنى السلطة.

ما يعني بحثنا هذا هو بالتأكيد موقف شاعر مهم مثل أدونيس من الرقابة المنتشرة في الثقافة العربية، لكن ذلك الموقف لا ينحصر في وصفه أو تحليله هو لتلك الرقابة التي لا تتجاوز في شهادته عموميات المشهد مما بات معروفاً لدى الكثيرين. لذا فإن المهم أن نذهب إلى أبعد مما يقوله أدونيس على سطح الكلام، أن نسأل عما يمكن أن يكون مختبئاً تحت السطح. ولعلّ أول ما يتبادر إلى الذهن هنا هو أن أدونيس، كما سبق أن ألمحت، لا يتحدث عن شعره بوصفه مقموعاً في بنيته أو لغته أو مضامينه. هو مقموع فقط في كونه ممنوعاً من الوصول إلى القرّاء في بعض الدول العربية، كما يقول هو. القمع، بتعبير آخر، محصور في وصول الشعر لا في الشعر نفسه. ليس ثمة مواجهة لسلطة أو معاناة من رقيب في القصائد. هي قصائد تجترح جمالياتها من قدرتها على الهدم والتخريب بالمعنى النبيل الخلاق، بحسب تعبيره.

إن أدونيس ليس الشاعر الذي يخطر بالبال بوصفه شاعراً مقموعاً أو شاعراً راوغ أو اضطر للرمز لإخفاء شيء عن أعين الرقيب. لم يكن مناضلاً سياسياً رغم أنه سبق أن سُجن، وليس شِعره مكرّساً لهجاء سياسي أو خطاب نضالي. عاش أدونيس معظم حياته في نفي اختياري في لبنان ثم في أوروبا، فرنسا تحديداً، حيث يفترض أنه كان بإمكانه أن يكتب ما يشاء. وقد كتبَ بالفعل ما شاء وعلى النحو الذي أحدث أثراً هائلاً على خارطة الشعر العربي بوصفه أحد أهم الشعراء، وربما اعتبره البعض أهمهم، وأيضاً بوصفه مؤسساً لحركات شعرية فاعلة في تاريخ الحداثة الشعرية. لكن أدونيس الذي تحرَّر من السلطة السياسية والثقافية الاجتماعية ولم يأبه، بل ربما استمتع، لوصفه بالشاعر الهادم، هو نفسه الذي ألمح في بعض شعره إلى معاناته مع حرية القول، ليس مع اللغة الشعرية بوصفها تحدّياً دائماً للشاعر فحسب وإنما أيضاً مع ما هو أدنى من ذلك، مع ما يمكن تفسيره بأنه سلطة ما. تلك الإشارة ستأتي في موضع قادم من هذا البحث.

العبارة التي يختم بها أدونيس شهادته الشعرية تستوقف القارئ من حيث القوة التي تصادم بها كثيراً من المسلّمات والمواضعات. نقده للمؤسسة وضرورة هدمها والخلاص منها جذرياً يستدعي بحدّ ذاته التساؤل: أليست هذه الشهادة منشورة في مجلة تصدرها مؤسسة؟ هل يمكن لأدونيس أن يقول نحن في حاجة إلى هدم المؤسَّسة التي تصدر المجلة ويعمل فيها كل هؤلاء النقّاد والباحثين والموظفين؟ لا يمكن تصور ذلك بالطبع، لكن الدعوة إلى الهدم تحمل هدمها في داخلها، إنها تهدم نفسها بنفسها. إن بلاغيات الحدّة والقطعية والخطابات الحادة هي من سمات النص الأدونيسي النثري بشكل خاص، مثلما تمثل الأنا حضوراً مركزياً مهيمناً ووثوقياً في نصوصه الشعرية، وعبارته في هذه الشهادة «أنا أب لنفسي» عنوان كبير على منتجه الأدبي والفكري، عنوان يسهِّل تقويضه كما نرى من كتابات عدد ممن تصدوا له. يقول كاظم جهاد، وهو أحد أشد نقّاده قسوة، فهو يتّهم أدونيس بتُهم كثيرة منها التناقض وأسوأها الانتحال:

«مزعج كذلك هذا الادّعاء (حواره مع صحيفة **لوموند** الفرنسية، 30 نوفمبر 1984) ومناسبات أخرى كثيرة بعدائه لكل مؤسسة وكون «الحكومات لا تنظر لي بعين الرضى»، مع أنه زار ويزور جميع الأقطار العربية، من المحيط إلى الخليج، يقرأ فيها شعره ويحاضر، بل وحتى ينظّم ملتقيات»[(1)].

المسكوت عنه في كتابات أدونيس النثرية هو أيضاً موضوع تحليل وكشف في كتاب الناقد التونسي لطفي اليوسفي **فتنة المتخيل** الذي يرد الحديث عنه في موضع آخر من هذا الكتاب، لكن اليوسفي معني بآراء أدونيس النقدية وليس بموقفه من السلطة والأثر الرقابي.

2. شوقي عبد الأمير: مآسي الحرية ورذاذ المؤسسة

الشاعر والناقد العراقي شوقي عبد الأمير يكتب من المنفى عن أثر النفي على الحرية. ففي نصٍّ شعري يفتتح به شهادته حول تجربته يعترف عبد الأمير

---

(1) **أدونيس منتحلاً: دراسة في الاستحواذ الأدبي وارتجالية الترجمة يسبقها: ما هو التناص؟**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1993، ص 7.

على نحو ليس مغايراً فحسب بل مناقضاً أيضاً لأدونيس بأن تحقيق الذات في مناخات الحرية ليس بالأمر اليسير، أن إرث القمع في الوطن ليس حمولة يسهل إنزالها دون عناء:

يوماً ما،
سنُمنح حق الكلام
ولكن ماذا سنصنع بجثة الصمت الهائلة هذه.
يوماً ما،
سنقف أمام صندوق اقتراع
ولكن ماذا ستضع فيه إذا كان على هيئة تابوت؟[1]

هكذا يمضي الشاعر في استعراض ممضّ لاحتمالات الوصول إلى ضفة لم يعتد الناس في بلاده، وهو أحدهم، الوصول إليها. وما يحملنا إليه هذا التصور هو أن أثر القمع السلطوي ليس مؤقتاً، بل هو أسلوب حياة يترك أثره البعيد في تفكير الناس وعاداتهم وطرائق تعاملهم مع أنفسهم ومع الآخرين. إنه الرقيب الضمني، الرقيب القامع، الذي يعيق قدرة الناس في البلاد التي لم تعتد الكلام الحر أو التصرف الديمقراطي على التصرف كما يتوقع منهم. ذلك ما تحملنا إليه صور عبد الأمير.

في وضع كهذا، وضع يبدو فيه الوطن المتباعد في أعين الهاربين منه كما لو أن «حذاء الجلاد أكبر التضاريس فيه»، ليس من عمل سوى الكتابة -النفخ في الحبر- ليتحول الحبر إلى مستنقع يقابل مستنقع الدماء الذي يملأ الوطن: «ومن مستنقع أحبار إلى مستنقع دماء نجدف كل يوم. إنما البحر والمجداف والقارب نحن». في الكتابة وطن بديل لكن المنفى الذي يتيح فرصة العيش والكتابة ليس في نظر عبد الأمير جنة بديلة:

«لنا سنوات المنفى مدهونة برذاذ الحرية في الغرب، سنوات تتكدس في ليالينا الرطبة قرب أنهار لا تحمل إلا أحشاء المصانع وفضلات المزابل

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 172.

الإليكترونية، إنها مدجنة تحت أقدام غابات القصدير والإسفلت تغسل عرق النتريك من جبهة تنين القرن العشرين المتعب من التطواف في القارات الحارة»[1].

في المنفى حرية لا ينكرها الشاعر العراقي لكنه حريص على إبراز الوجه الآخر لذلك المنفى. ففي المنفى مواجهة مأساوية قد تخفّفها الحرية وإمكانات العيش الآمن لكنها لا تلغيها. يقارن عبد الأمير سطوة الأحزاب في بلاد القمع الشرقية بسطوة رأس المال في الدول الصناعية: «أحزاب تقطف الشعراء والمبدعين والأطفال مثل صناعيي الدول الرأسمالية عندما يتسوقون في القرى والأرياف». هل يحاول الشاعر تعويض ألم نقده للوطن بذكر نقائص الآخر؟ هل هو السعي للاحتفاظ بشيء من التوازن الذي يحفظ بعض الكرامة القومية للأنا؟ ربما.

غير أن عبد الأمير ينهي هذه الشحنات من الألم المقارن بمقطع شعري يصف حال الشعراء في الوطن. إنها مآسي الشعراء في صور من الألم المتوالي تتضمن قوله: «شعراء ملفوفون بلحى الكلمات التي يحلقونها كل ساعة، / شعراء جوابوا أنفاق في سراديب الكلمة». وتستمر هذه المتوالية لتنتهي بقول الشاعر:

رأيت الجواهري يتسلق هرماً شاهقاً من
العمود، وسعدي يوسف ينزل عن مناراته
البيضاء في الشمال الأفريقي ليقطفا
عنقوداً أخضر من كروم سلطان العويس
وهو يقهقه في عربته الأمريكية أمام مرأى المذبح العراقي...
والفرات سلالة تسيل.

هذه النهاية المأساوية التي تشبه رؤيا نبي لم تؤدِّ إلى أن يرفض عبد الأمير أن يسير هو نفسه في موكب موازٍ للذي سار فيه الجواهري وسعدي يوسف حين ذهب هو أيضاً إلى الخليج رئيساً لتحرير مطبوعة يمولها النفط الخليجي، أقصد مطبوعة «كتاب في جريدة»، ذلك الإنجاز الثقافي الكبير الذي دعمته اليونسكو أيضاً لكن دعْمه الرئيس جاء من رجل الأعمال السعودي محمد عيسى الجابر حين بدأ

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 174.

المشروع عام 1995. كما لم يحل ذلك من أن يذهب عبد الأمير فيما بعد إلى الإمارات نفسها، أي بلاد العويس صاحب العربة الأميركية، لينقذ ذلك المشروع الثقافي[1]. لقد اعتاد بعض المثقفين العرب أن يعلنوا شجبهم للنفط الخليجي ومؤسسات الخليج في المطبوعات والمحافل العربية والدولية ثم يتراجعون بسرعة عندما تلوح العربة الأميركية. صحيح أن الهدف الذي دفع بعبد الأمير للتراجع أمام سطوة المؤسسة الثقافية والمال هدف نبيل، لكن ذلك الهدف هو أيضاً الذي دفع بالجواهري وسعدي يوسف وغيرهم من كبار المثقفين العرب لقبول التكريم الخليجي.

يظل العداء للمؤسسة الثقافية والخوف من سطوتها قائماً في الثقافة العربية كما في الثقافة الغربية، على النحو الذي سنرى لدى مثقفين غربيين من أمثال فوكو وتشومسكي وجيجك، لكن حجم الازدواجية في المواقف أمام تلك السطوة عربياً يظل أكبر وأوضح. فعبد الأمير لا يختلف كثيراً عن أدونيس في خوفه وقلقه من القمع وتضاؤل الحريات، لكن طبيعة الظروف التي يعيشها العالم العربي على كل المستويات، ومنها المستوى الثقافي بطبيعة الحال، تظل ضاغطة على المثقف الفرد في مجمل الحالات ليهادن ويتراجع ويتبنّى مواقف مزدوجة تشهد في نهاية المطاف على سطوة المؤسَّسة وقوة القمع، من ناحية، وضعف الفرد وصعوبة المقاومة من ناحية أخرى.

3. حلمي سالم: القمع النقدي

بعنوان شهادته يلفت الشاعر المصري حلمي سالم انتباهنا إلى لون من القمع يندر الحديث عنه. العبارة الثانية في عنوان الشهادة المستفز والمتمحور حول «الشعر والحرية» هو «الجماعات النقدية المتطرفة». هذه العبارة تسلِّط الضوء على سطوة النقد في علاقته بالشعر. وينطلق سالم في مرافعته الأدبية الجميلة في دفاعها عن حرية الشعر مما يعدّه ثلاث مسلّمات: حرية القول وحرية الكيفية في القول وحرية توصيل القول بطريقته التي يختارها. ويرى سالم أن جملة قوى تقف في

(1) انظر اللقاء المجرى مع عبد الأمير في صحيفة **الإمارات اليوم** في 19/ 6/ 2004.

وجه تلك الحريات: المجتمع، التراث، القيم السائدة، النقد الأدبي. وهذه قوى متداخلة مثلما أن الحريات متداخلة أيضاً. وسالم في تحديد هذه وتلك لا يقلّ حدّة ووثوقية عن أدونيس في شهادته الترافعية مع اختلافات مهمة بين الاثنين لعلّ أبرزها أن سالم أكثر واقعية في اعترافه بتأثير القمع على أعماله وأعمال مجايليه من شعراء السبعينيات المصريين، وهو من هذه الزاوية أقرب إلى شوقي عبد الأمير الذي يعد من مجايليه وإن لم يكن مصرياً.

يقول حلمي سالم إنه رغم سجنه لم يتعرض للقمع بسبب شعره وإنما بسبب مشاركته في مظاهرات طلابية. القمع الذي تعرض له وتأثر بسببه هو قمع النقد الأدبي المتواصل. النقّاد، يقول الشاعر المصري، لا يسمحون لشاعر بأن يقول ما يريد بالطريقة التي يريد، «بالطريقة التي يقتضي إبداعه، لا كما يرى له السابقون أو المعاصرون»:

«إن كثيراً من النقاد والمثقفين والقراء يعترفون للشاعر بحرية أن يطرح آراءه ضد السلطة الحاكمة وضد الاستعمار والصهيونية، وضد استبداد الظالمين والثيوقراطيين، لكنهم لا يعترفون له بحرية أن يقول كل ذلك بالطرائق الفنية التي يقترحها هو، وبالتشكيلات الجمالية التي توافق سعيه وجموحه وتمرده»[1].

ويتضح ما يقصده حلمي سالم بالقمع النقدي حين يقارن الجماعات الإسلامية المتطرفة بما يسميه الجماعات النقدية المتطرفة: «فأنت، في حالة الجماعات النقدية المتطرفة، مدان بأنك تعادي آلام الشعب وتستعلي على الجموع الغفيرة، وبأنك بتجريبك اللغوي تحطّم ذاتنا الحضارية...»[2]. يسمّي الشاعر هذا اللون من القمع «القمع المستتر»، فهو «الذي لا نلتفت إليه في غمرة مقاومتنا لقمع السلطات المعلن: أقصد قمع النقاد الذين يريدون للشاعر أن يكتب كما يتصورون هم الكتابة، لا كما يتصور هو»[3].

يضاف إلى هذا القمع لونان آخران من القمع يتداخلان مع الأول وإن استقلا

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 99.
(2) نفسه، ص 101.
(3) نفسه، ص 99.

نسبياً. القمع الأول هو قمع المجتمع، فثمة قيم راسخة لا يجوز المساس بها. إنها «الثالوث المقدس: السياسة، الجنس، الدين». ويقترب سالم من محمد لطفي اليوسفي فيما سيمرّ بنا من نقد وجّهه إلى تاريخ النقد العربي حين يشير إلى أن الثالوث المقدس المشار إليه «هو التراث المهمش، والمقموع، المسكوت عنه». والنقّاد والمثقفون في نظر سالم مسؤولون عن ذلك القمع والتهميش لأنهم «الذين لن يستقيم اتهامهم للشعر الجديد بتجاهل التراث والجهل به والانقطاع عن جذورنا الأصيلة، إذا كشفوا عن هذا التراث المقموع وأضاءوه وقدموه للحظتنا الراهنة»[1]. هذا القمع المزدوج للقديم هو نفسه القمع الذي يُمارس مع الجديد فيما يعدّه سالم تجاهلاً لما في الجديد من إضاءات جديرة بأن تكشف. الشعر الجديد، يقول سالم، يحمل في مضامينه الكثير من الرؤى حول القضايا السياسية والوطنية والاجتماعية، ويذكر أمثلة كثيرة من دواوين شعراء تلك المرحلة ليصل إلى أن «استخلاص هذه الرؤى من هذا الشعر أمر صعب، يحتاج إلى كفاءة وبصيرة وأمانة قد لا تكون متوفرة». ثم يخلص من هذه الإدانات المتوالية والصارمة إلى النتيجة التالية:

«هل نبالغ إذن، إذا قلنا إن مثل هؤلاء المثقفين هم أخطر على حرية الإبداع والمبدعين من السجون والمعتقلات، وأنهم يشاركون بنصيب وافر في قهر الحرية وتكبيل الشعر وجرنا إلى الظلام؟»[2].

يفوت على سالم أنه يوجِّه هذه التُّهم في مجلة يرأس تحريرها، عند نشر الشهادة، أحد أشهر النقّاد المصريين وأحد أكثرهم عناية بالشعر الحديث، أي جابر عصفور. فهل عصفور متّهم أيضاً بالقمع الذي يشير إليه الشاعر المصري؟ أم أنه مستثنى من ذلك؟ أم أن ذلك من المسكوت عنه أيضاً؟ فالواضح أن حلمي سالم الذي يسمّي زملاءه من الشعراء الجدد الذين وقع عليهم القمع، كما يقول، لا يسمّي ناقداً واحداً ممن يتهمهم بممارسة ذلك القمع. ولا يعني هذا أن ذلك القمع لم يمارَس ولكنه يعني أن المقموع يظل مقموعاً حتى في لحظة احتجاجه،

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 100.

(2) نفسه، ص 102.

كما هي الحال في شهادة أدونيس. المعول عليه هو القارئ الذي يفترض فيه أن يقرأ بين الأسطر ما لم يستطع الشاعر أن يبيّنه في مجلة يرأس تحريرها أحد المتهمين ضمنياً (فسالم لا يستثني أو يبرّئ أحداً من تهمة القمع!).

القمع الذي يتحدث عنه حلمي سالم يذكّر بالقمع الذي يتحدث عنه مثقفون وشعراء ومفكرون آخرون في أماكن كثيرة من العالم، ومنه أجزاء رئيسة من العالم الغربي، حيث يهمَّش الصوت المعارض ويرفض حضوره ناهيك عن تأثيره على الرأي العام من خلال وسائل الإعلام الرئيسة. هذا ما ستسعى صفحات لاحقة من هذا الكتاب إلى إبرازه.

ولكن في الوقت نفسه قد يقال إن شكوى الشاعر المصري ليست غريبة على مستوى المشاهد الأدبية والثقافية في العالم، لأنه ليس من المتوقع حتى في الدول الأكثر انفتاحاً أو أقل قمعاً أن يتبنّى نقّاد أو تنشرُ مجلات تسير في تيار معيّن نصوصاً أدبية يرى أولئك النقّاد وترى المجلات أنها ليست ما تريد أو ترغب في انتشاره. لقد استطاع شعراء السبعينيات أن ينشروا أعمالهم وأن تكون لهم مجلاتهم ومن الطبيعي أن يكون لهم نقّادهم الذين يدافعون عن خطّهم الشعري ويقدمونه للقراء في منتديات خاصة بهم. المشكلة ليست في توفر إمكانيات النشر أو وجود النقّاد وإنما هي أنه على الرغم من ذلك تظل القنوات التي تمتلكها المؤسسات الرسمية ويسيطر عليها أشخاص موالون لهذه السلطة أو تلك أقدر على التوصيل وأقرب إلى الهيمنة. فأن ترفض مجلة فرنسية نشر عمل لشاعر ما لأنها لا ترى عمله مناسباً للتوجه الذي تتبناه يختلف عن رفض مجلة في بلد من العالم الثالث لأن السلطة في أي من وجوهها المعروفة تحول دون ذلك النشر.

4. عبد العزيز المقالح: من معمعة الاستبداد

يختلف الشاعر اليمني عبد العزيز المقالح عن النماذج التي توقفنا عندها بتأكيد أنه عاش القمع المباشر وواجهه بطرق مختلفة. في شهادته التي نشرتها مجلة **فصول** تحت عنوان «عن تجربة الكتابة الإبداعية: في مناخات القمع والتعصب» يكتب المقالح عن أهمية الحرية وعن صعوبة تحقيقها والحفاظ عليها في ظروف

سياسية واقتصادية وثقافية كالتي شهدتها اليمن منذ ستينيات القرن الماضي، الفترة التي بدأ أثناءها يحتل مكانته بوصفه أحد أهم الوجوه الثقافية اليمنية المعاصرة. ونلمس خصوصية التجربة حين يصدمنا المقالح بملاحظة مستلّة من الواقع اليومي للناس حيث تتضاءل قيمة الحرية في مقابل قيمة العيش. فمستقبل الحرية، كما يقول، ليس مبهجاً «ليس بسبب تزايد المد الأصولي، وإنما لانعدام الحاجة إلى الإبداع وفقدان الحرص عليه. الناس يبحثون عن الرغيف لا عن القصيدة، عن قطعة اللحم لا عن الكتابة»[1]. أدى هذا إلى غربة الأدباء، ثم زاد من تلك الغربة «أن الأدباء لا قرار لهم ولا قاعدة تدافع عن وجودهم، وبخاصة بعد أن تناثر حطام الأعمال التحديثية وضاع معنى الحرية أو كاد»[2].

في هذا السياق الكئيب بدأ المقالح الكتابة وكان طبيعياً أن تتعرض كتاباته للقمع بسبب خروجها عن المألوف وسوء فهم بعض من قرأها، إلى جانب رفض البيئة الأدبية تقبّل الجديد، كما هو الحال في مصر بحسب حلمي سالم. ويضرب الشاعر اليمني مثالاً بديوانه الشعري السادس **الكتابة بسيف الثائر عليّ بن الفضل** الذي اتُّهم بسببه عام 1978 بالمُروق من الدين: «لقد كان هذا الديوان ابتداءً من عنوانه حتى آخر سطر من قصائده بمثابة الجريمة التي لا يطهرها سوى الدم، دم الشاعر حتى لو حاول الاعتذار من جريمة لم يرتكبها وعن كفر لم يحدث به نفسه»[3]. ثم يكتشف الشاعر مسألة هي غاية في الطرافة والخطورة في الوقت نفسه فيما يتصل بالسلطة وتعاملها مع الثقافة. ذلك أن السلطة لم تكن موحدة في هجومها على الشاعر، فمنها من كان ضدّه ومنها من كان معه أو ليس مندفعاً على الأقل للهجوم عليه، ليتضح من ذلك أن للسلطة طرائقها الماكرة في التعامل مع المارقين:

«ومن حسن حظي -ربما- أن المؤسسة الدينية التي ناصبتني العداء وطالبت بدمي قد كان الجانب الأكبر منها جزءاً من السلطة مما أوجد انقساماً في هذه

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 190.
(2) نفسه، ص 190.
(3) نفسه، ص 190.

السلطة، تطور الخلاف فيه لصالحي ولصالح الحرية النسبية في التعبير فنياً عن الهموم العامة. ولا أستبعد هنا صحة ما يقال عن تعاون وثيق بين المؤسستين السياسية والدينية في النظام، وعن اتفاق مسبق بينهما تقوم بموجبه المؤسسة الدينية بإثارة المشاكل وتأليب جماهير الشعب ضد أديب ما، بشرط أن يكون هذا الأديب صاحب قضية ويمكن أن يصبح أديباً كبيراً. في الوقت الذي تسعى المؤسسة السياسية في السلطة نفسها إلى إظهار تعاطفها مع الأديب المذكور وإعلان استنكارها لما تقوم به المؤسسة الدينية، وهنا يجد الأديب نفسه مضطراً لمهادنة السلطة السياسية، وربما لا يرى حينها مبرراً يمنعه من الالتحاق بها، لأنه بدون حمايتها الصورية يصبح فريسة للقوى الغاضبة، بما فيها قوة الجماهير المدجنة والمخدوعة والتي من أجلها ينادي بالمساواة ومن أجلها يقاتل بالكلمة ليفرض مشروع الحرية»[1].

هذه العلاقة المركّبة والمشتبكة بالسلطة تزداد تعقيداً حين نتبيّن أن المقالح نفسه كان عند نشر شهادته مديراً لجامعة صنعاء، أقدم وأكبر الجامعات اليمنية، وأنه عند تركه لمنصبه عام 2001 صار مستشاراً للرئيس اليمني آنذاك علي عبد الله صالح. إنها المهادنة التي لا بدَّ للمثقف العربي وغير العربي أن يضطر أحياناً للدخول تحت سقفها الواقي ضدّ ما قد يكون أسوأ. وهو ما يذكّرنا بما قاله إدوارد سعيد في عبارته التي سبق اقتباسها في موضع آخر حول قول الحق للسلطة: إن المثقف «يحاول» قول الحق للسلطة، وكذلك ما قاله في تعريفه للمثقف حين أشار إلى أن الكثير من المثقفين يستسلمون لإغراءات السلطة «استسلاماً كاملاً، وهذا ما نفعله كلنا وإن بدرجات مختلفة. فما من امرئ يعيل نفسه بنفسه كلياً، ولا حتى أعظم عظماء الأحرار»[2]. غير أن المقالح لا يصل إلى ما يصل إليه سعيد من الصراحة في حديثه عن المهادنة، على الرغم من أن ذكر ذلك سيكون أقل صراحة من حديثه عن تعاضد، أو ربما تآمر، السلطتَين السياسية والدينية في موقفهما تجاه المثقف.

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 191.

(2) إدوارد سعيد، **صور المثقف**، سبق ذكره، ص 92.

ومع ذلك فإن شهادة المقالح ثمينة لأي دارس للعلاقة المركّبة بين المثقف والسلطة وما يتولد عنها من اشتباكات ومواجهات. ومن ذلك ما يذكره عن بداياته الشعرية في أوائل الستينيات حين كان يكتب باسم مستعار هو «ابن الشاطئ» أو «ابن البادية». لكن التخفّي تحت اسم مستعار لم يكن كما يتضح كافياً لنشر قصيدة في هجاء إمام اليمن في فترة الحكم الملكي آنذاك. يقول الشاعر: «كتبت في عام 1961، قبل ثورة سبتمبر بعام واحد، قصيدة عن «القات» وكان الهدف الإمام، فإذا كان القات يخدّر الأعصاب، فإن نظام الإمام كان يخدر العقول والأعصاب والضمائر»[1]. أعقبت ذلك فترة انفراج سمحت بالمباشرة والصراحة في التعبير، لكنها لم تطل حين بدأت الظروف تتغير شيئاً فشيئاً، الأمر الذي استدعى الإفلات من الرقابة أولاً، ومن قسوة السلطة ثانياً، إلى استخدام الرمز وأحياناً القناع. هكذا صار الحديث عن (نيرون) بدلاً من الحديث عن حاكم بعينه. وأصبح التخفي وراء القناع التاريخي مطلوباً لأكثر من سبب. وقد وجدت نفسي أختفي تحت أقنعة كثيرة منها: سيف بن ذي يزن، طرفة، وضاح، على بن الفضل، الزبيري... إلخ»[2].

ومرة أخرى يختلف المقالح عن غيره ممن استعرضت شهاداتهم بإشارته إلى أن ذلك التخفي وراء الأقنعة والرموز في شعره كان مثرياً لتجربته. «أدرك أن الخوف من الرقابة قد أفاد شعري وأطلقه من أسر المباشرة، وجعله يرحل بعيداً إلى حيث تتشابك عوالم من الأساطير والرموز»[3]. كان ذلك في بداية السبعينيات، كما يذكر، حين أدرك أن القارئ قد تغيّر وأن الإفلات من الرقيب لم يعد هدفاً بحدّ ذاته:

«كان التحايل على الرقيب في البداية هو الهدف، ثم أصبح التجديد الفني والانفلات من قبضة الصوت المباشر هو الغاية، خاصة بعد أن بدأت أدرك أن القارئ لم يعد ذلك الإنسان الأمي الذي ترهقه التحولات الجديدة في الآداب

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 193.
(2) نفسه، ص 193.
(3) نفسه، ص 193.

والفنون، وإنما هو قارئ آخر أدرك قدراً لا بأس به من التعليم جعله مؤهلاً لإدراك الهدف الذي يقصده الشاعر من وراء رموزه وأقنعته»[1].

هل يعني هذا غياب الرقيب؟ ألم يتحول الرقيب أيضاً إلى قارئ أكثر وعياً من ذي قبل؟ أم أنها المهادنة بين الرقيب والسلطة التي تجعل من الممكن تمرير الكثير طالما هو غير صادم في حدّته أو مباشرته؟ يعترف المقالح ضمنياً باستمرار قلقه من الرقيب لكن بقدر أقل بكثير من السابق، ما يدل على شعوره بأن الرقيب نفسه قد اختلف. فهو في معرض وصفه لكيف يكتب الآن يشير أولاً إلى أنه يضع الرقيبَين الخارجي والداخلي جانباً لينطلق دون عوائق، لكنه ما يلبث أن يعود إلى ما كتب: «ولكن عندما أنتهي من الكتابة أكون قد أفرغت حريتي المطلقة أو فرغت منها، وأعود لمراجعة ما كتبت بعد ساعات، وربما بعد أيام، فأشذب اندفاعة هنا، وقلقاً هناك، قبل أن أدفع بما كتبت إلى النشر»[2].

«أكون قد أفرغت حريتي المطلقة»: هل توجد فعلاً حرية مطلقة؟ الأقرب أن المقالح وغيره من الكتّاب لو سُئلوا عن هذا سيعترفون بأنها حرية نسبية في نهاية المطاف، أنه لا توجد حرية مطلقة وإنما انحكام بصنوف شتى من المؤثرات ومنها ما يستعصي حتى على تشذيب الاندفاعات والقلق. ما لا يتحدث عنه الكتّاب عادة هو أثر اللاوعي الذي قد يصعب ملاحظة ما يحدثه من اندفاعات ومخاوف. ولعلّ من أمثلة تأثير اللاوعي في تأثيره على الكتابة وصف المقالح، في اقتباس سابق، ما حدث في اليمن في سبتمبر أوائل الستينيات أنه «ثورة». ذلك وصف سياسي أكثر منه وصفاً علمياً أو دقيقاً. فما حدث على يد عبد الله السلال لم يكن ثورة بالمعنى الذي حدث في فرنسا نهاية القرن الثامن عشر أو في روسيا عام 1917، بل لم يكن كالذي حدث في تونس أو مصر أو سوريا إبان ما عُرف بالربيع العربي. كان انقلاباً أشبه بما حدث في بلاد عربية أخرى مثل مصر في الخمسينيات وغيرها بعد ذلك. الثورة حراك شعبي ضخم بينما الانقلاب تحرُّك عسكري يكون أحياناً

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 193-194.

(2) نفسه، ص 194.

استجابة لحراك شعبي لكنه حراك كامن. وفي أحيان كثيرة ينقلب الانقلاب «الثوري» ليصير أداة قمع لا تقل إن لم تفق النظام السياسي الذي سبقها. المقالح، ولأسباب مفهومة ومقدرة، ليس بوسعه وهو المثقف اليمني البارز وفي منصبه البارز القيادي، ألا يشير إلى سبتمبر بأنه ثورة. ذلك خطاب رسمي ومواضعة وطنية وسياسية يصعب عليه الخروج عليها لو افترضنا أنه لا يراها كذلك. ثمة وعي جمعي طاغٍ يقع المثقف تحت سلطته، تماماً مثل بقيتنا، كما سيقول إدوارد سعيد، «وإن بدرجات مختلفة».

ثانياً: شهادات الروائيين

تضمّن العدد الثالث من المجلد الحادي عشر من مجلة **فصول**، العدد الذي تضمّن أيضاً شهادات الشعراء المستعرَضة آنفاً، شهاداتٍ لعدد من الروائيين العرب حول الحرية ومواجهتهم للسلطة بأنواعها. وأودُّ فيما يلي أن أقفَ عند عدد من تلك الشهادات لرسم المزيد من صور المواجهة الأدبية في المشهد الأدبي والثقافي العربي المعاصر. وسيتضح تدريجياً أن لا فرق جوهرياً بين هؤلاء وأولئك، فالشعر والرواية متشابهان في موقفهما من السلطة أو موقف السلطة منهما. الفروق النوعية تؤثر في أساليب التأثر والمقاومة، لكن المواجهة واحدة في نهاية المطاف.

1. حنا مينه: الحرية وحدها لا تكفي

يتناول الروائي السوري حنا مينه علاقته بالقمع السلطوي، وهو هنا قمع سياسي، من زاوية واقعية وبراغماتية. هو مثل غيره حريص في البدء على تأكيد الأهمية الحيوية للحرية بالنسبة إلى الكاتب قديماً وحديثاً وإلى اضطرار الكاتب، روائياً كان أم غير ذلك، أن يتحايل على السلطة ليحقق حريته ويمرر ما يريد قوله. لكن مينه حريص أيضاً على أن يكون متوازناً في تصوره، فحرية الكاتب صعبة المنال في الغالب لا لأن النظام سلطوي أو يملك سلطة فحسب وإنما لأن الكتابة سلطة أيضاً: «إن سلطة الكتابة في تعارض دائم مع سلطة الحاكم. هذه تريد إبقاء ما هو قائم، بكل ظلمه وبشاعته، والكتابة تسعى إلى إزالة ما هو قائم، وصولاً إلى ما

يجب أن يقوم»[1]. إنه صراع سلطات، لكن الواضح أن مينه يضع هذا الصراع في إطار الأبيض والأسود. إنه تصور مثالي في نظرته لأنه يتحول إلى صراع خير وشر جاعلاً السلطة السياسية شراً كلها والكتابة خيراً كلها. هذه المسألة تستحق العودة إليها لاحقاً، لكن لنتابع الآن مرئيات مينه لا سيما في سرده لتجربته الخاصة.

يقول مينه إنه تعرض للسجن أيام الانتداب الفرنسي على سوريا وكذلك في العهد الوطني وأثناء الوحدة بين سوريا ومصر. ويشير إلى أنه تعرض للنفي والتشريد أيضاً لموقفه من الوحدة مع مصر، الموقف الذي نستشف من كلامه أنه كان معارضاً لتلك الوحدة، لأنه تعرض للتشريد من بلاده إثر ذلك[2]. كما أن وصفه لحزنه على هزيمة 67 وموت عبد الناصر سنة 1970 بالمفارقة دليل آخر على الموقف الذي اتّخذه من الوحدة وما عاناه نتيجة ذلك. لكن الوضع تغير بعد ذلك، كما يقول: «لم ألاحق ولم أسجن، ولم يمنع أي من كتبي أو رواياتي من النشر والتداول، أو من الدخول إلى سورية حين انتقلت إلى التعاون مع «دار الآداب» اللبنانية قبل ثمانية عشر عاماً، فأعادت طبع جميع كتبي ورواياتي القديمة والجديدة. . .»[3].

بيد أن تلك العلاقة السِّلمية والمشجِّعة كثيراً لم تخلُ تماماً من المنغصات حين يشير مينه بنبرة ساخرة إلى سحب كتبه من المكتبات المدرسية:

«غير أن وزارة التربية السورية، تكرمت علي فسحبت اثنتين من رواياتي من مكتبات المدارس الإعدادية والثانوية، هما (الثلج يأتي من النافذة) و(الياطر)، وتلطفت فحذفت مقتبساً من إحدى رواياتي (الشراع والعاصفة) وقصة قصيرة عن حرب أكتوبر (تشرين)، عنوانها (الرجل الذي أبطل مفعول القنبلة) من كتاب الأدب العربي للشهادة الثانوية (البكالوريا) دون إبداء الأسباب، أو لسبب مزاجي احتفالي لا أعرفه».

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 103.

(2) انظر الإشارة إلى الوحدة بين مصر وسوريا وأثرها على الثقافة في مناقشة آراء الناقد المصري شوقي ضيف.

(3) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 105.

يسارع الروائي السوري بعد ذلك للتأكيد بأن «النتيجة كانت عكس ما أرادت [الوزارة]، فقد أثبت هؤلاء الطلاب أنهم في مادة المطالعة أكثر تقدماً من وزارتهم الموقرة التي لا تطالع أصلاً!». لكنه لا يذكر ماذا حدث بالضبط؟ الكلام يوحي بأن الطلاب طالعوا الكتب التي سحبت من مكتبات مدارسهم، لكن السؤال: كيف عرف الروائي ذلك؟ ما الذي يؤكد مطالعة الطلاب لما سحب من مكتباتهم المدرسية؟ لعلّ مينه أراد أن يثبت أن الكتابة سلطة فعلاً وأن الكاتب قادر على ممارسة تلك السلطة، لكن القول ملقى على عواهنه، كما يقال[1].

أكثر أهمية في تقديري هي وقفة مينه عند جانب يندر التطرق إليه في تقدير علاقة الكاتب بالمشهد الأدبي والثقافي والسياسي الذي ينتمي إليه. إنه الجانب الاقتصادي الذي يتحدث عنه الروائي السوري في إشارته إلى ما يسميه «الترهيب والترغيب». فبعد أن تحدّث الكاتب عن الترهيب متمثلاً بالقمع المباشر وغير المباشر يقول عن الترغيب:

«وهذا الأخير أكثر خبثاً وأشد مكراً، وتقوم به صحف ومجلات عربية تصدر داخل الوطن العربي وخارجه، وكذلك مراكز الأبحاث الأجنبية المشبوهة، فهي تنشر المادة المكتوبة مهما تكن مضادة لتوجهاتها، وتدفع مقابلها مكافأة مغرية، وبالدولار أو القطع النادر، فإذا بلع الكاتب العربي، أو الأستاذ الجامعي العربي، الطعم، وأدمن على مثل هذه المكافآت النقدية، يبدأ جذب الخيط، وتعود شعرة معاوية إلى شغلها في الدهاء المعروف، بين إرخاء وشد، إلى أن يتم اصطياد الكاتب بصنارة الرفاه الموقت، الذي صار إليه هو المحروم من الرعاية والعناية، والعاجز عن تأمين رزقه عن طريق كتبه...»[2].

يستثني حنا مينه من الوقوع في أسر هذه اللعبة الماكرة من الإغراء المادي «كتّاب وأساتذة جامعات كبار»، فهؤلاء «لم يؤخذوا باللعبة الحرباوية، واستعصوا على التدجين والاستيعاب، وتقبلوا إسفنجة الخل وهم على صلبان حرمانهم

---

(1) انظر ما يقوله الناقد المصري عمار علي حسن، في الفصل المتعلق بمواجهة الرواية، حول تفادي مينه لذكر اسم سوريا في روايته **الثلج يأتي من النافذة**.

(2) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 105.

وكفاحهم في سبيل غد أفضل، لوطنهم وشعبهم»[1]. أما الأكثرية فيرى الروائي السوري أنها قد «خربت دوراتها الدموية». وفيما بين الأقلية والأكثرية تستمر «المعركة على المثقفين العرب. . . بغية اقتناصهم، واستزلامهم، أو على الأقل تحييدهم، فإذا لم يمدحوا لا ينتقدون، وهذا في ذاته مكسب، والقانصون راضون به، أو متحولون عنه إلى العصا والجزرة، فمن لم تنفع به هذه، قد تنفع به تلك»[2].

لا يقول لنا حنا مينه أين يقع هو بين هذه التشكيلة الثلاثية من الكتّاب العرب المضطرين للتعامل مع الواقع الاقتصادي العربي، الواقع الذي تكون فيه «سلطة الكتابة في تعارض دائم مع سلطة الحكم»، كما يقول في بداية شهادته. الإشارة إلى الفئة الأولى ستساعد في إبعاد التهمة عن الكثيرين لا سيما ممن نشرت شهادة الروائي لديهم، فهو تعميم تقليدي لكنه دبلوماسي. لكن يبقى موقع مينه نفسه، وهو لا يدّعي أنه من الفئة الأولى لكن ربما رأى نفسه فعلاً بينهم. المعروف أنه نشر العديد من المقالات في صحيفة **الرياض** السعودية على مدى عدة سنوات في مطلع الألفية الثانية، كما فعل كتّاب عرب آخرون سواء ممن نشروا في السعودية أو الكويت أو الإمارات أو غيرها من دول الجزيرة العربية والخليج، ولا شكّ أن المكافآت المجزية كانت سبباً في إغراء أولئك الكتّاب، مثلما كانت مغرية للكتّاب من أبناء المنطقة. لكن المعروف أيضاً أن مينه لم يكن كاتباً مدّاحاً ولا قدّاحاً على أية حال، مع أنه كان يرسل مقالاته من دمشق. كان في المنطقة البرزخية أو الرمادية مثل كثيرين أيضاً، يثري الثقافة دون أن يعرِّض نفسه للخطر أو أن يهين نفسه بالتملق.

شهادة الكاتب السوري تشهد له بقدر ما تضيء جانباً معتماً من العلاقات الثقافية الاقتصادية، أو تأثير الاقتصاد على إنتاج الأدب وما يستتبعه ذلك من تبعات لا شكّ فيها. يخرج مينه من تأمل تلك العلاقات بخلاصة هي «أن حرية الكاتب وحدها لا تكفي»، أما السبب في ذلك فهو «أن الكاتب صاحب سلعة

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 105-106.
(2) نفسه، ص 106.

كتابية، فإذا لم تتوفر وسائل إنتاجها، وتالياً تصريفها، تنقص هذه الحرية في حال توفرها. . .». تصور الروائي السوري أكثر واقعية بكثير من تصور آخرين حتى القريبين منه في واقعيتهم. إنه لا يتحدث عن حرية مطلقة كما يفعل الشاعر اليمني عبد العزيز المقالح، كما أنه بعيد عن القول باستقلالية مطلقة كالتي توحي بها شهادة السوري الآخر أدونيس. يضيف حنا مينه بعد أن وصف الوضع المتأزم للثقافة العربية:

«سيجد الكاتب العربي، والفنان العربي، في العقود المقبلة، نفسه في مأزق، يضطر معه إلى مزيد من الإذعان، وكذلك إلى مزيد من النضال، لإرساء دعائم مجتمع مدني، عقلاني، علماني، ديمقراطي، تتاح فيه الحريات، ويستعاد عصر النهضة التنويري، الضروي لنا بوصفنا عرباً، يواجهون انحداراً لا بد من العمل لإيقافه، أو تقصير مدته، انتظاراً للصعود، ومع امتلاك القوة. . .»[1].

كتب مينه ذلك قبل عشرين عاماً من التطورات التي جلبت الربيع العربي ثم الانحدار العربي في أكثر من مكان، في طليعته بلاده سوريا وما تشظت إليه من صراعات ومناطق وأيديولوجيات. وليس من الواضح ما إذا كان وهو قد تجاوز التسعين في أواخر العقد الثاني من الألفية الثانية ما زال محتفظاً بالأمل أم لا.

2. جمال الغيطاني: التحايل بالتاريخ

قد تكون شهادة الروائي المصري جمال الغيطاني المنشورة في **فصول** أطول أو من أطول الشهادات وأكثرها تفصيلاً بين شهادات الكتّاب. غير أن طول الشهادة النسبي يتوازى مع ثرائها وصدقها الذي تشهد به التفاصيل الاعترافية. فبعد حديث طويل ومفصّل يليق بروائي حول نشأته وقراءاته وأصدقائه وبداياته في الكتابة يصل الغيطاني إلى الجزء الذي يهمنا هنا والذي يحتل مساحة أقل من الشهادة. هنا يتحدث الروائي المصري عن إشكالية الحرية والرقابة المفروضة عند ظهوره في عالم الأدب. يشير أولاً إلى أنه خلال الستينيات، كان ثمة تطلع إلى المستقبل، وحركة بناء في المجتمع، لكن كانت هناك مشكلة حرية سياسية وثقافية

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 106.

إن جاز التعبير. كانت الرقابة شديدة على الصحف، والمطبوعات، وحتى منتصف السبعينيات كان لا بدَّ من الحصول على تصريح بطبع أي كتاب من إدارة تقع في مبنى الهيئة العامة للاستعلامات. وبعد طبع الكتاب لا بدَّ من الحصول على تصريح آخر[1].

يتحدث الغيطاني بعد ذلك عن صرامة الرقابة وضغطها الشديد وخوف الكتّاب والمثقفين آنذاك من الاعتقال والتعذيب، حتى اعتقل هو عام 1966 «وعذبت وتلقيت الصفع والركل وسمعت بأذني سب والدي، أنا الأسير الذي لا يمكنه الرد». المهم أن ذلك «ما يزال شاغلي»، كما يؤكِّد[2].

يقول الغيطاني إنه في فترة مبكرة أعجب برواية **1984** لجورج أورويل لأنه رآها «موجَّهة ضدّ أنظمة القهر التي تدين حرية الإنسان بشكل عام»[3]، لكن أصدقاءه من الماركسيين استنكروا إعجابه لأن الرواية كانت تنتقد الأنظمة الماركسية. واجه بتعبير آخر رقابة أخرى أقل قسوة لكنها تظل مؤثرة على الكاتب، أي كاتب. وقد رأينا من قبل المفكر المغربي عبد الله العروي يشكو من رقابة مشابهة، وسنرى فيما بعد كيف يشكو مفكرون غربيون أيضاً مما يشبه ذلك[4].

غير أن السلطة الأشد حضوراً وضغطاً وديمومة، كما يراها الروائي المصري، تظل السلطة السياسية، فهو ليس معنياً بالضغط الاقتصادي كما هو حنا مينه. ومن هنا فإن تفكير الغيطاني يتركز على كيفية التحايل على السلطة السياسية لتمرير ما يريد أن يقول، وقد بدأ ذلك في قصة بعنوان «هداية أهل الورى لبعض مما جرى في المقشرة». يقول الغيطاني عن الحيلة التي اتّبعها في تلك القصة لتحقيق «قدر أكبر من حريتي في التعبير، وقدرة أكبر على التوفيق بين الشكل والمضمون»:

«تخيلت أنني عثرت على مخطوط قديم في أحد مساجد الجمالية، عبارة عن شذرات من مذكرات آمر سجن المقشرة في العصر المملوكي. وكتبت القصة

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 93.
(2) نفسه، ص 94.
(3) نفسه، ص 94.
(4) ميشيل فوكو وسلافوي جيجك اللذين يتناولهما هذا الكتاب في موضع آخر.

بأسلوب يحاكي أساليب السرد القديمة في العصر المملوكي، وعندما قدمت القصة للنشر إلى جريدة **المساء**، قرأها الأديب عبد الفتاح الجمل الذي تحمس لها جداً، واعتبرها مرحلة جديدة في كتابة القصة، وقدمها إلى الرقيب فأجازها على أنها مخطوطة قديمة فعلاً»[1].

ويخلص الغيطاني من وصفه لذلك التحايل على الرقيب إلى الاعتراف بأنه «لم يكن لجوئي إلى الأساليب القديمة نتيجة إحساس قوي بالزمن، ومعايشة طويلة لمصادر التاريخ العظمى وقلق فني، إنما كان أيضاً وسيلة للمراوغة»[2]. لم يكن، بتعبير آخر، اللجوء المعتاد لكتّاب الروايات التاريخية، مثل جورجي زيدان، إلى التاريخ، أو الروائيين المعنيين بدلالات الزمن، مثل مارسيل بروست، إلى الماضي، وإنما كان لجوء الكاتب المضطهد أو القلق لتوظيف التاريخ ولتمرير ما يصعب قوله بطرق أخرى، على النحو الذي يذكّر، إلى حدٍّ ما، بأسلوب سرفانتس في **دون كيخوته** وأمين الريحاني في **كتاب خالد**، كما سبقت الإشارة، بل بأسلوب الكتّاب العرب القدامى، كالجاحظ، الذين لم يكونوا ينسبون أعمالهم إلى أنفسهم، وإن كان فعلهم لذلك لأسباب مختلفة ليس الخوف سوى واحد منها.

لجوء الغيطاني إلى التاريخ والمخطوطات أدى به إلى نتاجه الروائي المعروف المتمثل برواياته الكبيرة **الزيني بركات** و**وقائع حارة الطبلاوي** و**وقائع حارة الزعفران** وغيرها. يحلّل الكاتب قصة تأليفه لرواية **الزيني بركات** (1969) التي وظّفت التاريخ ليس على طريقة المخطوطات المعثور عليها، وإنما على طريقة أقرب إلى الرواية التاريخية في ربطها الماضي بالحاضر بالمفهوم الذي بيّنه الهنغاري جورج لوكاتش. يشير الغيطاني إلى أن تلك الشخصية الانتهازية التي عاشت في العصر المملوكي «تلاقت عندي بملاحظتي لشخصية أخرى في عالم الواقع، تمارس قدراً كبيراً من الانتهازية، ولكنها انتهازية من نوع مختلف، من نوع عصري يتوافق مع مجتمع الستينيات. . .». كان توظيف التاريخ، بتعبير آخر، هو نفسه من حيث الجوهر التوظيف الذي اتّبعه لتمرير قصته المبكرة «هداية أهل

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 94.

(2) نفسه، ص 94.

الورى»، لكن على مستوى مختلف وبدلالات مختلفة أيضاً. **الزيني بركات**، أحد أهم الأعمال الروائية العربية المعاصرة، تحولت، كما يقول الغيطاني إلى «رواية عن عالم البصاصين»، رواية مسقطة على الحاضر ليس من خلال شخصية الزيني وحده وإنما من خلال أولئك البصاصين. أصبحت رواية «عن وسائل قهر الإنسان، كيف يوظِّف جهازاً قمعياً هائلاً لتغيير إنسان، لتحويله من إنسان نقي، شفاف، ثوري، إلى عميل يأتمر بأمر هذا الجهاز، هذا ما جرى لسعيد الجهيني الذي فقد حريته، وإرادته تماماً، لكن في الوقت نفسه الذي يتم فيه ذلك، يفقد الوطن أيضاً حريته، إن مصادرة حرية الإنسان هي المدخل المؤدّي إلى مصادرة حرية الوطن، وتدمير البشر يؤدي بشكل طبيعي إلى تدمير أوطانهم أيضاً»[1].

هذه العبارات التعميمية التي تصل إلى حدّ تقرير الحقائق هل تشير فقط إلى فترة الستينيات التي أسقطت عليها أحداث رواية **الزيني بركات**، أم أن الغيطاني في شهادته هنا يكرِّر الإسقاط مرة أخرى ليشير إلى الفترة التي كُتبت فيها الشهادة؟ لا شيء يحول دون تأويل كهذا لا سيما حين يعود الكاتب إلى تأكيد جوهرية القمع وتماثل عصوره وأساليبه. فهو هنا لا يسقط العصر المملوكي على الستينيات وإنما يسقط الستينيات على فترة لاحقة: «ولذلك فإن الرواية لا تعبِّر عن حقبة بعينها، بقدر ما تعبِّر عن جوهر القمع، حتى وإن كانت نتاج حقبة الستينيات، والحقيقة أن جوهر القمع واحد في شتى العصور، بل في العالم الآخر أيضاً»[2]. هنا تتحول الشهادة الروائية إلى نص مقاوم كما هي القصة أو الرواية، نص يلمّح ما بين الأسطر إلى دلالات يصعب البوح بها مباشرة. «بل في العالم الآخر أيضاً»: هنا يلمِّح الغيطاني إلى التصور الديني، إلى الآخرة حيث العقاب الذي تتضمن عبارته أنه لون من القمع، وهو تضمين لا يستطيع الكاتب قوله مباشرة. الشهادة هنا هي نفسها نص مقموع، لكنه يحاول، ككثير من النصوص المقموعة أو المضطهدة بتعبير ليو شتراوس أن يخرج من بين الأسطر عن قمعه واضطهاده.

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 95.

(2) نفسه، ص 96.

3. عبد الرحمن منيف: شرق الخطر المتوسط

لعلّ اسم الروائي عبد الرحمن منيف في طليعة الأسماء التي تتبادر إلى الذهن عند الحديث عن علاقة الثقافة بالسلطة وبالكتابة عن السجون والقمع ومصادرة الحريات، إلى غير ذلك من مفردات المعجم السياسي والأمني العربي، بل العالم ثالثي. ولا شكّ أن لذلك أسبابه التي تأتي عناوين روايات مثل **اغتيال مرزوق** **وشرق المتوسط** وخماسية **مدن الملح** لترسّخه في الذاكرة. لكن منيف من أكثر الروائيين العرب حديثاً وكتابةً عن مسألة القمع والرقابة في الوطن العربي، فمقالاته وحواراته تفيض بمرئياته حول الموضوع. لذا فلديه مادة خصبة لمثل بحثنا هذا، ومن هنا كثر تناوله من هذا الجانب في الدراسات التي كُتبت حوله والتي كتبَ حول الرواية العربية المعاصرة ككل، كما في الدراسات التي تناولت علاقة المثقف بالسلطة بشكل عام. غير أن الشهادة التي كتبها منيف لمجلة **فصول** ألمّت بهذا الجانب إلماماً لتفسح المجال لآراء منيف حول النفط وسياسات القمع في الدول العربية فجاءت الشهادة مزيجاً من المقالة السياسية بالدرجة الأولى والشهادة الشخصية بالدرجة الثانية. لم يفصّل منيف حول علاقته هو بالرقابة وتضييق الحريات، لم يكتب عن معاناته الشخصية، ومنع رواياته أو كيفية تعامله مع ذلك التضييق وتلك المعاناة. ما تضمنته الشهادة مفيد ومهم حول رأيه في بعض رواياته وكيف «تصدّى» هو فيها للقمع، لكن ليس بالقدر الذي يمكن وضعه على قدم المقارنة، من حيث التفاصيل، مع شهادات أخرى تناولت بعضها فيما سبق، لا سيما شهادة الغيطاني.

يقول منيف في شهادته: «حين اعتمدت الرواية أسلوباً للتعامل في هذه الحياة وجدت أن ظاهرة القمع من أبرز وأهم القضايا التي تحتل حياتنا، وبالتالي لا بد من التصدي لهذه الظاهرة، وهذا ما حاولته إن لم يكن في جميع رواياتي ففي معظمها»[1]. إن مفردة «التصدّي» توحي بالبُعد النضالي المقاوم في نظرة منيف لكيفية تناوله لما يصفه بظاهرة القمع، ما يعني أن الأمر لم يكن ذا بُعد شخصي أو

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 187.

ذاتي بقدر ما كان فعل مواجهة خطابية عامة. التصدي هو ما تقوم به الجيوش أو الأفراد للدفاع عن الذات وردّ العدوان، وليس فعل مكابدة إنسانية حميمة لمواجع الذات في مواجهة هم كبير قد يكون عاماً لكن الذات تستشعره في داخلها، كما هو الحال عند شاعر كالمقالح أو روائي كالغيطاني. لا نعرف من شهادة منيف أنه عانى شخصياً من القمع أو دفع ثمناً لتصديه له. هذا على الرغم من أن منيف عبَّر في أماكن أخرى عما يوحي بأنه كابد مثل غيره وأن الأمر كان بالفعل أمر معاناة شخصية له. ذلك ما نجده في بعض حواراته، التي سأشير إليها لاحقاً.

يستوقفنا في شهادة منيف حول تجربته في الكتابة ما ذكره بشأن القمع والسجون وبشكل خاص قوله أنه بالتعمق في ذلك الموضوع اكتشف «أن الضحية والجلاد وجهان لعملة واحدة، أي أن الاثنين ضحية النظام المسيطر»[1]. هذا موقف غير شائع في التناول الأدبي عموماً للقمع والسلطوية بصورة عامة، ويذكّر بما توصلت إليه المفكرة الألمانية حنة آرنت في حديثها عن تفاهة الشر، أي حين يتبيّن أن من يمارس القمع يمارسه لأنه جزء من نظام أقوى منه وقد لا يفهمه، بمعنى أنه يؤدي وظيفة لا أكثر. يقول منيف إنه «حتى الجلادين الذين نصطدم بهم في أماكن متعددة هم نسخ مكررة، أو أشكال تكاد تكون أقرب إلى الآلات...»[2]. لكن ماذا يقصد منيف بالاصطدام بالجلادين؟ هل يقصد في الروايات أم في الواقع؟ هل يتحدث عن تجربة شخصية أم عن تجارب لآخرين تتحول في عمله إلى تجارب سردية متخيلة؟ لقد تعرض منيف للنفي ويقال إنه سحبت منه الجنسية السعودية، لكن ليس ثمة ما يدل على تعرضه للاعتقال حيثما حل[3]. المؤكد أن أعماله تعرضت وتتعرض للمنع كما ذكر هو، ولمعرفة المزيد

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 187.

(2) نفسه، ص 187.

(3) يصنَّف منيف عادة على أنه روائي سعودي بحكم أن والده إبراهيم المنيف سعودي من منطقة القصيم أقام في الشام والأردن تحديداً وتزوج هناك حيث ولد عبد الرحمن. لكن ليس ثمة ما يشير إلى أن الروائي حمل الجنسية السعودية. ويبدو لي أن انتماء منيف إلى السعودية محل نظر، فعلى الرغم من إشارته في أحد الحوارات إلى أنه عاش في شمال المملكة، فإنه لم يعش، كما يبدو، فترة تشكله الثقافي والأدبي في السعودية. هذا على الرغم من ألفته =

حول هذه المسائل كان من المفيد والضروري في آن الذهاب إلى ما عبَّر عنه منيف في أماكن أخرى من كتاباته وحواراته.

في أحد الحوارات التي أجريت معه عام 1991، أي قبل عام واحد من نشر شهادته، تحدث منيف عن العلاقة بين الرواية والديمقراطية مشيراً إلى أن «الرواية ليس شرطها الديمقراطية إنما هدفها الديمقراطية»، مضيفاً أنه لو أن الجو كان ديمقراطياً لكانت طريقة التناول الروائية مختلفة. لكن ضمن هذا الحيّز الضيق، فمن غير المسموح للرواية أن تتواصل مع الآخرين. ولذلك نجد أن كل روائي هو رقيب على نفسه في الوقت ذاته، وبالتالي فإن الحرية المتاحة لا تعطي إمكانية كبيرة للتعامل مع المادة وصياغتها روائياً. لكن مع ذلك تحاول الرواية أن تستفيد وتوازن بين أمور عديدة من أجل أن تصل إلى الناس»[(1)].

على نقيض بعض من سبق التوقف عند آرائهم من الروائيين والشعراء (حنا مينه مثلاً)، يتحدث منيف عن الرقيب الداخلي ببراغماتية أو واقعية واضحة. الرقيب الداخلي قدر الكاتب في ظل الظروف القائمة. لا بدَّ من توازنات تعين على الوصول إلى القارئ. لكن منيف يسارع إلى التذكير أن كل ذلك لم يفد في إتاحة رواياته للقراء في الجزيرة العربية:

«ومع ذلك، أيضاً، نلاحظ أن هناك كماً كبيراً من الروايات الممنوعة والملاحقة. فعلى سبيل المثال، معظم رواياتي ممنوعة في شبه الجزيرة، بل أصبح موضوع رواية **مدن الملح** عبارة عن تهمة تجرُّ إلى نتائج معيّنة في بعض المناطق، إذن، لا شكّ أن المناخ الديمقراطي عامل مساعد، لكن كثيراً من الروايات كتبت في مناخات لم يكن الجو فيها ديمقراطياً، وساهمت في خلق المزيد من الوعي والتحريض من أجل الوصول إلى هذا الهدف»[(2)].

= للكثير من سمات الحياة الاجتماعية والسياسية في السعودية كما انعكس ذلك في رواياته، لا سيما خماسية **مدن الملح**. لكن من يقرأ الرواية يدرك أنها ليست ألفة من عاش في السعودية، ليست ألفة روائيين سعوديين مثل تركي الحمد أو أميمة الخميس مثلاً.

(1) عبد الرحمن منيف، **الكاتب والمنفى**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994، ص 354.

(2) نفسه، ص 354.

هذه الملاحظة الأخيرة حول كتابة الرواية في مناخات غير ديمقراطية تتضمن تعليقاً غير مباشر على البلاد التي كتبَ فيها منيف رواياته، ولعلّ سوريا تأتي في المقام الأول نتيجة لإقامته الطويلة نسبياً فيها. لكن الملاحظ بشكل عام أن منيف يتفادى تسمية البلاد سواء التي كتبَ فيها أو التي تمنع رواياته، فهي تظل إشارات مبهمة، كإشاراته إلى الجزيرة[1].

عدم التسمية هو في واقع الأمر الجانب البراغماتي أيضاً في عناوين روايات تقع في معمعمة المواجهة مع السلطة مثل **شرق المتوسط** التي يقول عنها منيف إنها معنية بموضوع القمع بشكل أساسي: «إن إدانة السلطة وتعريتها هدف أساسي لرواية **شرق المتوسط** باعتبار أن السلطة أداة القمع، وتشكل عقبة في طريق التطور». تتلو هذا ملاحظة عامة من الواضح أن منيف يود ألا تفوت على قارئ الحوار معه: «وربما تلاحظ أن معظم ما كتبت يتناول السلطة بشكل أو بآخر»[2]. لكن هذه الملاحظة وما سبقها من تصنيف لرواية **شرق المتوسط** بأنها معنية بالقمع تقف على طرفَي نقيض مع ما قاله منيف في محاضرة ألقاها في معرض الكتاب في دمشق عام 1989 حين أكَّد «أن الروائي يحاول أن يعكس حقيقة أفكار الناس وأقوالهم وتصرفاتهم، ولا يريد أن يروج لفكرة أو لتصرف»[3]. ذلك ما كان يمكن قوله على الملأ في بلد كسوريا يعرف الجميع صعوبة أن يقول فيه منيف أو غيره ما قاله في حواره حول موضوع **شرق المتوسط** قبل ذلك بعام واحد، الحوار الذي نشر بعيداً عن سوريا[4]. تلك الصراحة تظهر مرة أخرى في مقالة لمنيف بعنوان «ملاحظات حول الرواية العربية والحداثة» نشرت ضمن كتاب له بعنوان **قضايا وشهادات** (1990) وأعيد نشرها ضمن كتابه **الكاتب والمنفى** حين يقول:

---

(1) انظر ما يقوله الناقد المصري عمار علي حسن حول منيف في الفصل المتعلق بمواجهات الرواية في هذا الكتاب.

(2) عبد الرحمن منيف، **الكاتب والمنفى**، سبق ذكره، ص 307.

(3) نفسه، ص 52.

(4) نُشر الحوار في مجلة **النهج**، وهي مجلة صادرة عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي في نيقوسيا بقبرص. أجرى الحوار فيصل دراج، انظر: **الكاتب والمنفى**، ص 331 وما بعدها.

«إن الموضوعات المسكوت عنها، الخطرة، المحرّمة، من الكثرة والأهمية بحيث تعتبر القضايا الأجدر بالاهتمام والتوقف. ومع ذلك فإن الرواية العربية، حتى الآن، لم تقترب من أغلب هذه الموضوعات. وعدم الاقتراب دافعه إيثار السلامة بالدرجة الأولى والخوف من السلطة أو المجتمع»(1).

لا شكّ أن منيف بتصديه لهذه القضايا، بحسب تعبيره، صنع أعمالاً روائية جريئة ومصادمة حقاً. لكن مصادمتها جاءت بوعي وذكاء، فالرقيب الداخلي ظلَّ يعمل ويبتعد بالكاتب عن الخطر الحقيقي ليبقيه في المنطقة التي وصفها إدوارد سعيد بقوله إنها «محاولة» قول الحق للسلطة. فشرق المتوسط ليس بلداً بعينه وإنما هو منطقة واسعة ورمادية تستطيع كل دولة قمعية ضمن حدودها أن تنكر أنها المقصودة بها. ومن هنا يظل منيف في موقع غير واقع تماماً في منطقة الموضوعات المسكوت عنها، الخطرة، والمحرَّمة. قريب منها لكن ليس في حدودها، ورواياته على تخومها: إنه شرق الخطر المتوسط.

4. ليانة بدر: حرية الهامش

الروائية الفلسطينية ليانة بدر صاحبة روايات مثل **عين المرآة** (1991) ومجموعات قصصية مثل **شرفة على الفاكهاني** (1983) تكتشف في منفاها اللبناني أنها كانت تناضل على عدة جبهات ليست مقاومة العدو الإسرائيلي سوى إحداها. جبهة أخرى كانت المؤسسة الثقافية والسياسية التي تعاملت معها ليس بوصفها كاتبة بقدر ما تعاملت معها من حيث هي امرأة: «لم يتعامل الكتّاب المسؤولون عن النشر مع نتاجي بجدية، وكأن سؤال التصنيف هو الأساس»(2). هذا البُعد النسوي في المواجهة مع السلطة يأتي إضافة إلى الأبعاد الأخرى التي عرفها الكتّاب الرجال ممن لم يشتكوا من التهميش (ويعدّ الشاعر المصري حلمي سالم استثناء هنا).

عاشت ليانة بدر مرحلتين رئيستَين في تطورها الشخصي والثقافي/ الإبداعي، المرحلة الفلسطينية/ الأردنية في الخمسينيات والستينيات في شبابها والمرحلة

---

(1) عبد الرحمن منيف، **الكاتب والمنفى**، سبق ذكره، ص 73.

(2) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 239.

اللبنانية في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي عند نضج تجربتها. مواجهتها للسلطة بدأت كما يبدو في لبنان حين شهدت الحرب الأهلية اللبنانية. تقول في شهادتها لمجلة **فصول** إنه «أتيح لي مطالعة تجربة فريدة في نوعها، وهي سقوط الدولة، وتكسر القوالب الاجتماعية المألوفة. كل ذلك كان بمثابة **البصائر والذخائر** كأن العصر يستعيد التوحيدي. كأنني مع الذين عاصروا كل هذا شهدنا على تعامل الإنسان مع التاريخ عن قرب، رغم كل ما جرى بعدها من انكسار الأمنيات»[1].

انهيار المؤسسات سواء السياسية أم غيرها كان دون شكّ مؤثراً في إبرازه لهشاشة المؤسسة وقابليتها للسقوط مع ما لذلك من نتائج سلبية وإيجابية. غير أن تجربة كتلك كان من الطبيعي أن تكون مختلفة ومضاعفة التأثير بالنسبة إلى كاتبة فلسطينية شهدت ليس انهيار مؤسسات وطنها، وإنما ضياع الوطن بأكمله. هنا سيتضاعف القلق ويتكاثر النفي والشتات. المؤسسة الفلسطينية المتنقلة والمؤقتة دائماً، المؤسَّسة المتشكلة في المنفى، لم تكن أقل هوادة في التعامل مع كاتبة مثقفة وطموحة. كانت الكاتبة مطالَبة دائماً بالانضواء الكامل تحت لواء الخطاب السياسي في الغربة المخيفة وإبان حرب أهلية في البلد المضيف: «للحرب ضجيج يصم النفوس. كان البحث عن شكل تعبيري يبدو بمثابة تجربة أو مغامرة وسط طبول القذائف التي لا تتوقف. كنت أريد أن أحكي الكثير مما رأيته أو شهدته»[2]. لكن الضوابط والعوائق كانت بانتظار الطموح الكتابي المتوثب:

«لم يقبل التنظيم اليساري التدخل أو مقاربة كل ما هو غير تقليدي. صار الإدلاء بالرأي المغاير أحياناً يدعو إلى التعريض بالحرية البرجوازية في الكلام، وكأن إعادة النظر أو البحث عن منهجية التعامل مع قضايا حيوية مسألة خاصة بمن هم برجوازيون. الكلام المقبول كان هو السائد تنظيمياً، إذ تحول التنظيم إلى مجتمع آخر منغلق على نفسه»[3].

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 238.
(2) نفسه، ص 238.
(3) نفسه، ص 238.

تهمة البرجوازية تعيدنا إلى ما عاناه غير كاتب ممن استعدنا مواجهاتهم للسلطة: ستعيدنا من حيث هي خروج على الخطاب السائد أو التيار إلى العروي والغيطاني، وإلى فوكو وجيجك، على سبيل المثال. حرية التعبير في نظر المقاومة الفلسطينية ترف لا مكان له في معمعمة الدفاع عن النفس والمكاسب، بل إنها أقرب إلى نفي الكاتب إلى منطقة المشبوهين وربما الأعداء. وحين يكون الكاتب امرأة مثل ليانة بدر فإن النفي يكون ثلاثياً: نفي من الوطن، ومن المؤسَّسة/ الخطاب، ومن حقوق الإنسان بوصف الإنسان رجلاً في المقام الأول. لذا تأتي الكتابة ملاذاً من ذلك كله: «لم تكن إلا الرواية التي تستطيع لمّ شتات الأسئلة، وانسكاب المعاني بعيداً عن الوطن»[1]. في المنفى يكتسب المكان دلالة مختلفة للكاتب:

«يوفر المنفى إمكانية غريبة لعيش المكان بشكل مزدوج. فأنت ترى المكان الحالي فيما يراودك المكان الأصلي. كل نسمة هواء أو نشيد شجرة في الطريق تثير مقارنة متخيلة، أو نسياناً ثقيلاً يخفي التذكر الحاد، أو الإحساس بفقدان القدرة على العيش في مكان ناقص. يصبح الأصلي هو الاكتمال، وما عدا ذلك هراء، لعبة، أحبولة رتبها الزمن للخداع»[2].

وكان من الطبيعي أن تتضاعف المرارات بموقف المؤسَّسة من الكاتبة التي ليس لها انتماء حزبي يبرِّر العناية بكتاباتها فضلاً عن كونها امرأة: «لم أكن تابعة لمصالح سياسية تقنعهم بإلقاء نظرة جدية على المخطوط. ولم أكن رجلاً يمتلك القدرة على الثبات وإن كان عن طريق جنسه فقط. لذا مرت الفرصة دون أن يتاح لي سوى إلقاء السؤال تلو السؤال عن إمكانيات النشر»[3].

لكن الكاتبة الفلسطينية لم تلبث أن اكتشفت أن هذا التهميش لم يخلُ من مزية: «فموقعي الهامشي بوصفي امرأة لم يقيض لها أن تكون مسؤولة عن موقع لم يفرض علي الالتزام الدوجمائي مثل بقية المنخرطين في المؤسسات»[4]. تلك

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 239.

(2) نفسه، ص 239.

(3) نفسه، ص 239.

(4) نفسه، ص 239.

كانت من مفارقات الهامش: تحقق الحرية في الهامش، الهامش النسوي بالطبع، لكنه هامش أتاح لها كتابة روايتها **بوصلة من أجل عباد الشمس** (1976) بحرية بالغة لا سيما في وصف شخصياتها («تمتعتُ بحرية بالغة في وصف شخصياتي») وذلك من خلال منح المرأة سلطة القصّ على الرغم من تسيُّد الرجل بوصفه بطل القصة. وكان الاستقبال لتلك الرواية مفاجئاً للكاتبة في دار ابن رشد ومن قبل كتّاب مثل حيدر حيدر وغادة السمان، الأمر الذي منح الكاتبة فيضاً من الدعم انطلقت منه لصياغة مستقبلها في الكتابة الروائية.

كان واضحاً أنه كان للمواجهات المتعددة والمنافي المتراكمة أثرها البالغ على تشكل المنتج الروائي لليانة بدر. الخروج من بيروت في منفى ثالث أو رابع ترك أثره أيضاً، وقد جاء ذلك، كما هو معروف، إثر الاجتياح الإسرائيلي للبنان الذي كان من نتائجه ليس خروج الفلسطينيين المحاصرين فحسب وإنما مذابح صبرا وشاتيلا. تلك التجربة، تقول ليانة، انعكست في روايتها **عين المرآة** (1981). في تلك الرواية حاولت الدخول في تجارب المقيمين في المخيمات الفلسطينية في لبنان، في تل الزعتر وغيره. كيف كان الناس يعيشون، ما هي همومهم، وما الذي لا يستطيعون البوح به. «حاولت أن أصل إلى المسكوت عنه داخل الرجال والنساء»[1]. ليس النساء وحدهن، كما يتوقع من كاتبات نسويات أو من التيار النسوي عادة، وإنما الرجال أيضاً:

«ليست النساء وحدهن من يقعن تحت سيطرة المكبوت، فحالة الاستعمار والقمع تجعل من الرجل فريسة سهلة، خاصة في ظروف التخلف الاجتماعي التي تجعل من الانفصام بين الظاهر والباطن شريعة يومية. هل تستطيع فتاة فاقدة أسباب القوة اجتماعياً واقتصادياً أن تحب؟ ولكن أيستطيع الرجل أيضاً؟ فإذا صارت هناك عاطفة فما الذي يحدث لها في الجحيم؟»[2].

سنتذكر هنا مساواة عبد الرحمن منيف بين الضحية والجلاد، النظر إلى

---

(1) **فصول**، سبق ذكره، مج 11، ع 3، ص 241.

(2) نفسه، ص 241.

المسألة/ المأساة من وجوهها المختلفة، على النحو الذي يليق برؤية إبداعية ناضجة تسعى إلى تفادي الأدلجة ورؤية الحقيقة قدر المستطاع.

ثالثاً: مواجهات القصيدة

1. من معالم المشهد

يحتشد تاريخ الشعر العربي الحديث بالمواجهات مع السلطة بأنواعها، سياسية كانت أم اجتماعية أم ثقافية. ولا شكّ أن سبباً رئيساً وراء ذلك الاحتشاد يعود إلى الخطاب الفردي أو الذاتي الطاغي على القصيدة، البناء اللغوي والأسلوبي الذي جعلها الشكل الأنسب للاحتجاج من زواياه المختلفة، وليس أدل على ذلك من ظهور شعراء لم يكد يشتهر من شعرهم سوى الاحتجاج الذي يتحول إلى هجاء سياسي مباشر أو غير مباشر (العراقيان مظفر النواب وأحمد مطر وإلى حدٍّ ما المصري أمل دنقل، ثم اليمني عبد الله البردوني على سبيل المثال). لكن من الصعب العثور على شاعر عربي مهم ليس في شعره عدد لا بأس به من قصائد المواجهة السياسية والاجتماعية/ الثقافية. لقد شكّل الهم السياسي وحده خارطة الشعر العربي فلم يعد ممكناً تخيل تلك الخارطة بلا مواقع صِدام بين الشعراء والسلطات، ولأن العديد من تلك القصائد تميلُ إلى الإبانة على الرغم من كثرة الرمز ونزوع الشعر إلى المجاز بطبيعته، فإن النتيجة هي كثرة الشعراء المنفيين أو الذين ذاقوا مرارات السجن أو اضطروا إلى الصمت. وكان طبيعياً أن ينعكس ذلك كله على القصيدة في لغتها وأخيلتها، وأن تكثر فيها الرموز والإحالات والأقنعة، وأن يتحدث الشعراء عن صمتهم أو يومئوا إلى المخبوء بين أبياتهم وسطور قصائدهم في محاولة لتجاوز عين الرقيب.

شهادات الشعراء التي سبق التوقف عندها تشكل نماذج مهمة لما أشير إليه، غير أن الصورة لن تكتمل من دون وقوف على القصائد، ليس بالضرورة للشعراء الذين وردت شهاداتهم، وإنما لآخرين من شأن النظر في بعض أعمالهم رفد الصورة الكلية بالمزيد من التفاصيل التي توضح انشغال الشعراء بقضية تعدّ مركزية في الثقافة العربية، أقصد قضية القمع والخوف من السلطة سواء كانت سلطة

الحكومات أم سلطة المجتمعات أم سلطة الثقافة نفسها وما يتصل بهذه أو تلك من المؤثرات في حياة الإنسان لا سيما المثقف المبدع. ومن هذا المنطلق سيتركز هذا الفصل على ثلاثة شعراء لهم وزنهم على خارطة الشعر العربي من ناحية، ولقصائدهم دلالاتها على الإشكالية الرئيسة موضوع البحث والتأمل هنا. التركيز سيكون على ما تنضح به القصائد من قلق دلالي يشي به الحديث عن الصمت أو ممارسته بالإيماء فقط إلى ما يصعب التصريح به. سيبتعدُ النقاش عن الشعراء الذين قصدوا إلى المباشرة أو قريب منها وعن القصائد التي توسلت المصادمة الواضحة مع السلطة. وبالطبع فليس ثمة ادّعاء هنا أن الشعراء الذين جرى تناولهم هم الأنسب للنقاش أو أن القصائد هي الأقدر على تمثيل المواجهة المشار إليها. ثمة قدر عالٍ أو لا بأس به من الصلة بالموضوع ومن التمثيل له دون شكّ.

قبل الوقوف على الشعراء الثلاثة يبدو من المفيد التمهيد لذلك بنصّين أراهما مفتاحَين لإشكالية المواجهة الشعرية مع السلطة من حيث هما يشيران إلى أسلوبَين رئيسَين في تلك المواجهة، هذا فضلاً عن أنهما صدرا عن اثنين من الشعراء ذوي الحضور المؤثر وإن تفاوتا في التجربة تفاوتاً واضحاً. النصّان لأدونيس ومحمد الثبيتي. يقول أدونيس من قصيدة بعنوان «المهد»:

وكنت كمن يسبح في شرق تثقبه بحيرات دم
وشبه لي أنني في مهرجان أعناق تحتفل بذبحها دون أن تدري
وتمتمت: أن تكتب هو أن تهرّب الكلام...[1]

اللغة الحلمية/ الكابوسية هنا ليست مما احتاجه أدونيس ليهرّب الكلام، ليقول ما لا يستطيع قوله صراحة، لكنه توسل الشعرية بالاتكاء على الصور والمجاز. ما يقوله النص ينسجم مع قصيدة تساءل الواقع العربي المرير من زوايا متعددة أحدها هو تحول الكتابة إلى تهريب للكلام، إلى كتابة بين الأسطر. لكن مرارات أخرى تظل مكشوفة هنا ولا تحتاج إلى تهريب: غرق الشرق في بحيرات

(1) أدونيس، **شهوة تتقدم في خرائط المادة**، توبقال، الدار البيضاء، 1987، ص 69.

العنف، واستسلام الشعوب للذبح دون أن تدري. تهريب الكلام يحتاجه أدونيس مثلما يحتاجه غيره من الشعراء والكتّاب والمفكرين العرب طالما هو يخاطب قارئاً عربياً ويريد لكُتُبه أن تنتشر في بلاد عربية يهيمن فيها الرقيب. لكن تلك الحاجة تظل نسبية بطبيعة الحال، فالقمع الرقابي متفاوت لكنه موجود، وأن يحتاج إلى تهريب الكلام شاعر يعيش في المنفى، سواء كان أدونيس أم غيره من الشعراء العرب المقيمين في المنفى، فإن ذلك يسلِّط الضوء أكثر على شاعر يعيش في بلاده ومع ذلك شعر بضرورة أن يفتتح قصيدة مطولة ورئيسة له بالإشارة إلى الصمت.

يقول الشاعر السعودي محمد الثبيتي، وهو من أبرز شعراء الحداثة في الجزيرة العربية، في قصيدته «ترتيلة البدء» من مجموعته **التضاريس**:

من شفاهي تقطر الشمس
وصمتي لغة شاهقة تتلو أسارير البلاد[1]

القصائد التي تتلو هذا الإعلان عن الصمت تنطق بطبيعة الحال عن صور تمتزج فيها الأساطير بالرموز باللغة المثقلة بالمجاز بحيث يتعذّر على كثير من المتلقين التواصل معها، لكن الذي لا يصعب التواصل معه في النص، أو ما يمكن التقاطه من صمتها أو غموضها هو أنها نصوص تتمحور حول «أسارير البلاد» أو تضاريسها التي أصابها الجفاف والموت وتحتاج إلى من يبعث فيها الحياة. تلك الحياة تتضح بقدر ما تنضح في قصيدة «الأجنة» التي يتحول فيها الشاعر إلى صوت رؤيوي يتلو الصلوات استدعاءً للمطر وتأتي فيها القوافل باحثة عن ذلك الماء:

وقوافل الدهناء صادية
إلى ماء السماء
حملت عيون الماء وابتهلت
إلى ماء السماء

---

(1) **ديوان محمد الثبيتي**: **الأعمال الكاملة**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، نادي حائل الأدبي، حائل، 2009، ص 60.

ماتت من الظمأ الطويل وباركت
ماء السماء

قد كنت أتلو سورة الأحزاب في نجد
وأتلو سورة أخرى على نار بأطراف الحجاز...[1]

يلتقط المتلقّي هذه الدلالات وهو يشعر بأن ثمة ما يعيق الشاعر عن المزيد من الوضوح، أن الصمت المجازي يظل هو اللغة المهيمنة على النصوص. ولا شكّ أن لذلك أسبابه الموضوعية والفنية التي تجعل من الممكن قراءة الصمت حيثما وجد في تلك القصائد وغيرها على مستويين:

1. إنه تمثيل افتراضي للواقع القمعي الحاصل، أي محاكاة شعرية لما يحدث في الوطن العربي وإن لم يمسّ الشاعر مباشرة. والتمثيل أو التمثُّل هو استعادة شعرية متخيلة لأمر سائد تعيشه الأكثرية المقيمة في الداخل أكثر مما تعيشه الأقلية اللاجئة إلى المنفى.

2. إنه ما يعانيه الشاعر فعلاً نتيجة لكونه مربوطاً ببلاده وبالثقافة العربية وواقعها السياسي والاقتصادي والاجتماعي وإن عاش بعيداً عن ذلك كله. فهي همّ وطني وقومي وهي قلق مستقبل شخصي أيضاً.

تتوحد هموم الشعراء على عدة مستويات، سواء في الداخل أو في الخارج، ومن تلك المستويات، بل لعلّه أهمها وأخطرها، مواجهة السلطة بصورها العديدة، والأمر الذي يجعل تلك المواجهة حتمية هي أن للسلطة مطالبها سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أم غير ذلك. السلطة تقتضي الإذعان أو المهادنة، ألا تقول ما يغضبها، وإن قلته أن يأتي القول ملتفاً بمجاز أو مطوياً برمز بالقدر الذي يجعله أقرب إلى ما لم يقل. «نقول شيئاً وندري في طويتنا/ أنّا عثرنا وأن القول لم يُقل»، كما عبَّر الشاعر العراقي الآخر عبد الرزاق عبد الواحد. تلك العثرة تتحول

(1) **ديوان محمد الثبيتي: الأعمال الكاملة**، سبق ذكره، ص 94-95.

أحياناً إلى مسكوت عنه، لكنها أيضاً تتحول أحياناً كثيرة إلى إبداع، كما قال الشاعر عبد العزيز المقالح فيما سبقت الإشارة إليه.

2. سعدي يوسف: قناطر المنفى

في قصيدة «باب سليمان» التي سبق أن اقتبست مدخلها الشعري[1]، ينتهي سعدي يوسف إلى ختام يخاطب فيه العراق من منفاه الجزائري:

أين الطريق إليك؟
يا ماءً نشاء كما يشاء
كل الدروب إليك تومئ، غير أني لا أراها
هب لي طريقاً لن نعفر في مسالكها الجباها
جذعاً لقنطرة تأكّلها الشتاء
مرت بها أقدام فلاحيك مثقلة، ومر بها الزمان فما رآها
لو كنت جذعاً فوق قنطرة قصيّة
إني أجف هنا...
أموت...
وأنت تبخل بالهدية.[2]

في سياق القراءات التي تشغل هذا البحث تستوقفنا عبارة «هب لي طريقاً لن نعفر في مسالكها الجباها»، ذلك أنها تبدو بيت القصيد. لم يكن النفي ليحدث لولا تأبّي الشعر أن يعفر جبهته ليبقى، أن يذل نفسه ليسترضي السلطة السياسية في العراق التي اضطر سعدي كما اضطر الجواهري والسياب والبياتي وبلند الحيدري ومظفر النواب وآخرون كثر إلى ترك البلاد فراراً من نير العقوبة أو الإذعان.

ترك سعدي العراق مرتَين، الأولى في الستينيات حين أخذه المنفى إلى الجزائر، والثانية في السبعينيات بعد أن عاد آملاً أن يجد الظروف ملائمة بعد

(1) انظر الصفحات المتعلقة بالناقد العراقي طراد الكبيسي.

(2) سعدي يوسف، **الأعمال الشعرية 1952-1977**، دار الفارابي، بيروت، 1979، ص 346.

سنوات الغربة، لكن سرعان ما اتّضح أنه كان عليه إما أن يندمج في المؤسسة السياسية أو يغادر مرة أخرى. فبعد مراحل من المهادنة هبطت به من مدير في وزارة الثقافة العراقية جرى إبعاده إلى أمين مكتبة في منطقة الري البعيدة، ولكن ذلك لم يكفِ. يقول سعدي واصفاً ما جرى: «لكن الرياح في جو بغداد المكفهر، تجري بما لا أشتهي. ويعود الطرق على الحديد البارد. في المنزل، وفي مكتبة الري. والطارقون، الآن، لا أعرف منهم أحداً. بعضهم يقول إنه من «القيادة» الفلانية، وبعضهم يقول إنه من «الشعبة» الفلانية. وكلهم يتسمى بأبي فلان. أخيراً، قال لي آخر الدعاة: نمهلك عشرة أيام. وبعدها سيتولى أمرك آخرون. نحن جهة حزبية. بعد الأيام العشرة ستتسلمك جهة أمنية...»[1].

بعد إلقاء نظرة أخيرة على البصرة ومنطقة أبي الخصيب، منطقته من العراق، ألقى سعدي «النظرة الأخيرة» على العراق كله: «والآن بعد سبع عشرة سنة، لا يزال طريق أبي الخصيب، ماثلاً أمامي، نخيلاً وشجراً وجسوراً وأنهاراً... لكنه طريق إلى السماء...»[2].

بعد تلك المغادرة الأخيرة، حطَّ سعدي رحاله في العديد من المدن العربية وغير العربية، وكانت لندن آخرها، حيث يقيم عند كتابة هذه الكلمات. قبل وصوله إلى لندن، كان سعدي في تسعينيات القرن الماضي في مدينة أوروبية أخرى هي باريس، وهناك وجد سعدي نفسه في مواجهة سلطوية غير متوقعة. لقد حصل أثناء إقامته هناك على جائزة سلطان العويس فتحسّن وضعه المادي: «صارت لدي ضمانة مادية للعيش، حراً، سنوات قادمات»[3]. أسّس أيضاً في تلك الفترة،

---

(1) سعدي يوسف، **خطوات الكنغر**، دار المدى، دمشق، 1997، ص 95.

(2) نفسه، ص 96.

(3) يشير سعدي إلى سنة 1992 ثم يذكر أنه «في شباط (فبراير) من العام ذاته، تسلمت جائزة سلطان العويس»، والمعروف أنه حصل على الجائزة عام 1990، لكن قد يكون التأخير بسبب ظروف حرب تحرير الكويت آنذاك. غير أن المعروف أن الجائزة سحبت من سعدي يوسف عام 2004 بعد أن تبيّن لمؤسسة سلطان العويس أن سعدي تهجّم على الشيخ زايد آل نهيان، رئيس دولة الإمارات الراحل، تهجُّماً غير لائق فأصدرت بياناً شجبت فيه ما قاله سعدي وسحبت منه الجائزة. انظر: **خطوات الكنغر**، سبق ذكره، ص 101.

وبالتحديد عام 1991، «المنتدى الديمقراطي العراقي» بموجب «إجازة قانونية من الدوائر الفرنسية المختصة». لكن المنتدى الديمقراطي، الذي انتخب سعدي يوسف رئيساً له، ما لبث أن واجه مشكلة مع البلد الذي يفخر بأنه رافع لواء الديمقراطية والحرية والمساواة. ففي أحد الأيام وجد الشاعر العراقي رسالة في بريده تقول إن عليه «مراجعة دائرة تابعة لوزارة الداخلية... والرسالة تحمل توقيع مفتش شرطة». وحين ذهب إلى الدائرة استقبله رجل يتحدث بالعربية وسأله عن المنتدى الذي أسّسه العراقيون طالباً المزيد من المعلومات عن ذلك المنتدى أو التجمُّع مشيراً إلى أن ما توفَّر لديهم غير كافٍ وأنهم يريدون من سعدي نفسه أن يتعاون معهم. قال الرجل: «أتظن الأمر محرجاً، أو غير سليم؟ نحن نستقي معلوماتنا عن التجمعات كلها، من خلال التجمعات ذاتها، أي من خلال أشخاص ذوي مسؤولية فيها. ولن يكون تجمعكم خارج القاعدة»[1]. وحين أبدى سعدي استغرابه من عدم تمكن جهاز أمني لدولة بحجم فرنسا أن يحصل على معلوماته بطرقه الخاصة، أخبره الرجل أن تلك المعلومات لن تتوفر «إن لم تكن منك، أو من غيرك؟ أي من الذين يتعاونون معنا»[2]. أدرك الشاعر عندئذٍ أن باريس لم تختلف كثيراً عن بغداد: إما التعاون مع المؤسسة وإما المغادرة.. فكانت المغادرة.

لكن قبل المغادرة كان سعدي قد تأمّل منفاه، كان قد تأمّله في منفى الآخرين ودوّن ذلك في نص بعنوان «الشاعر في المنفى» ضمنه كتابه **خطوات الكنغر**. تأمل سعدي رواية للكاتب الأسترالي اللبناني الأصل ديفيد معلوف عنوانها **حياة متخيلة** حول الشاعر الروماني أوفيد الذي نفاه الإمبراطور خارج روما ليعيش مع البرابرة وليموت في منفاه. النصّ الذي كتبه سعدي يتداخل بمقاطع من الرواية ترجمها سعدي فيما يبدو ويلفت النظر قول سعدي أنه «على الشاعر في المنفى، أن يتوطن، عليه أي يقيم علائق مع محيطه، المشهد الطبيعي - البشر - اللغة. وعليه

(1) **خطوات الكنغر**، سبق ذكره، ص 103.
(2) نفسه، ص 104.

أن يقيم توازناً نفسياً جديداً، بينه وبين المحيط، وإلا فقد إمكان الاستمرار، سوياً، على وجه الأرض، وسقط في الجنون، أو المرض الخبيث، أو الانتحار»[1].

تتلو ذلك صورة لذلك الشاعر «في غرفة صغيرة، مائلة السقف، في الطابق السابع من مبنى بلا مصعد، في باريس». الصورة كئيبة وتوحي بنهاية حزينة، بأي شيء ما عدا التوازن النفسي الذي يرى سعدي أهميته للشاعر المنفي لكي يستمر سوياً. وبغضّ النظر عما إذا كانت الصورة الكئيبة حقيقية أم متخيلة فإن ما حدث هو مغادرة المنفى الباريسي إلى منفى آخر يبدو أنه كان أكثر رحابة وتشجيعاً على تحقيق التوازن المطلوب.

في لندن لم يضطر سعدي يوسف لمواجهة المؤسسة أو المغادرة مرة أخرى، لكنه ظل في مواجهة المنفى يكتب ويترجم وينشر ويتذكر العراق بلغة تشبه تلك التي حملتها قصيدة الحنين إلى القنطرة التي تآكلها الشتاء في «باب سليمان». ففي إحدى مجموعاته الأخيرة جاءت قصيدة بعنوان «المعبر» تتحدث عن قنطرة أخرى لكن الشاعر رأى ألا يعبرها، ربما خوفاً من منفى آخر:

لن أذهب أبعد من هذا!
سأسير، وئيداً، حتى أبلغ تلك القنطرة.
انتبه!
القنطرة المأمولة ماثلة...
لكني لن أعبرها.
سأميل قليلاً عنها كي أهبط عند الجرف السري،
حيث الماء المتجمد.
حيث السمك الفضة.
حيث زهور غامضة.
حيث جنود رومانيين.
....

(1) **خطوات الكنغر**، سبق ذكره، ص 119-120.

. . . .

. . . .

لن أذهب أبعد من

لا أبعد من هذا. . . هذا![1]

ليست كثرة النقاط هنا هي ما يسترعي الانتباه وحدها، وإنما هناك علامات التعجُّب المتكرِّرة على الرغم من قصر النص. هذا إلى جانب النهاية المتلعثمة بأنصاف العبارات وتكرارها وما في اسم الإشارة من إبهام. القصيدة تأمّل قلِق في احتمالات المضي عبر القنطرة، لكن البديل هو جرف سرّي وزهور غامضة وجنود رومانيين، مخاوف أخرى تعقبها نقاط تفتح الاحتمالات على مجاهيل أخرى يعقبها قرار بالتوقف وتأكيد، من خلال اسم الإشارة المكرّر، على التوقف حتى عن المضي إلى الجرف السري. وما يثيره ذلك كله هو خوف المنفى، قلقه الدائم حول الخطوة القادمة بعد كل تلك المحطات والصدامات مع غموض الأماكن وما تقرره المؤسسات السياسية وغيرها. تقنية النقاط تبرز ما تناولته بعض الدراسات تحت عنوان البياض والصمت، توظيف فراغات الصفحات لإبراز صمت مقصود حول غامض غير معروف وأحياناً حول منطقة مليئة بالمحاذير التي ربما رمزَ إليها الجنود الرومانيون.

تقنية البياض والصمت شائعة لدى عدد لا بأس به من الشعراء العرب المعاصرين ويمكن النظر إليها بسهولة في سياق مخاوف المواجهة التي نتأمل في بحثنا هذا. الشاعر السعودي علي الدميني هو أحد الذين وظّفوا تلك التقنية بكثافة ومن أجل دلالات تسير في السياق المشار إليه.

3. علي الدميني: مواجهات البياض والصمت

دلالات البياض والصمت عند الشاعر السعودي علي الدميني تكاد تحمل كل

---

(1) سعدي يوسف، **في البراري حيث البرق**، منشورات الجمل، بغداد، 2010، ص 66-67.

مؤشرات المواجهة مع قوى القمع على اختلافها. ومع أن مواجهة الشاعر مع تلك القوى تسبق تلك المجموعة بكثير، أي أنها ممتدة على تجربته الشعرية منذ سبعينيات القرن الماضي، فإنها تكتسب في مجموعة **بياض الأزمنة** اتّساعاً وكثافة غير مسبوقة ابتداءً بعنوان المجموعة ومروراً بمجمل قصائدها.

في ختام إحدى قصائد المجموعة وعنوانها متصل مباشرة بالعنوان الرئيسي، «البياض»، يقول الدميني:

في فمي وردة وشظايا
أسكتتني
عن الكلام المباح.[1]

هنا إعادة صياغة لكن بمجاز شعري متجدِّد للعبارة المألوفة «في فمي ماء». التحليل السيميائي سيدعونا إلى استبدال الماء بالوردة والشظايا، لكن دون شحنة التقابل الدلالي المحتدم ما بين الوردة والشظايا، الجمال والألم، الرقّة والعنف. ما يجمع هذه يظل هو هو على أية حال: الاضطرار إلى السكوت. وفي الوقت نفسه يتبيّن سريعاً أن الإعلان عن السكوت ينطوي على مفارقة ساخرة، لأنه في النهاية إعلان وليس سكوتاً. الفرق أن الإعلان يحثنا على طرح أسئلة على ما لم يقل لتأتي المفارقة الساخرة الأخرى وهي أن المسكوت عنه كلام مباح. كيف يكون مباحاً وقد سُكت عنه؟

وضع مشابه يطالعنا عند تأمل دلالات البياض. يحضر البياض على نحو يذكّر بحضور الصمت في مفارقة ساخرة أيضاً. هنا نحن أمام مطلع قصيدة «بياض» نفسها:

غسل الدهر حزننا بالأقاحي
واستوينا على بياض الجراحِ[2]

الجراحُ البيض جراحٌ فقدت احمرارها الذي تكتسب منه دلالتها وهويتها. هي

---

(1) علي الدميني، **بياض الأزمنة**، الكنوز الأدبية، د.م، 1999، ص 18.
(2) نفسه، ص 16.

جراح بيض لا صلة لها بالجراح سوى الاسم، مثل وشم فاطمة في قول طرفة «كباقي الوشم في ظاهر اليد». البياض يعني تواري الألم أيضاً، لكنه لا يعني تواري الجراح نفسها. ذلك أن الجراح مثل الكلام المباح، متوارية فحسب، مثل الكلام في الفم مختفياً أو مخنوقاً بالوردة والشظايا، بنوازع الرقّة والجمال ومخاوف الألم والموت. ما يشدُّ الانتباه هو أن الإشارة إلى كلا الغيابين، غياب اللون الأحمر للجراح وغياب البوح في الكلام، أي غياب صفتَين أساسيتَين عنهما، محتاج لكي يصيرا كلاماً حاضراً يبين عنهما، فهو غياب تتعذّر معرفته إلا بالتعبير عن ذلك الغياب على نحو ما. ذلك التعبير هو بالطبع القصيدة نفسها، التعبير العالي النبرة، فهل من علو يتجاوز عنوان المجموعة[1]؟

حين ننظر في قصائد المجموعة سنجد أن البياض هنا ليس في الفراغات التي تملؤها النقاط أو تنتج عن توزيع الأسطر، كما هو الحال عند سعدي يوسف، وإنما هو في دلالات البياض نفسها. على أن البياض هنا يلتقي في النهاية مع الصمت من حيث هو إبراز للحياد والغياب، إيثار الصمت اللوني مع التذكير بذلك الصمت. يتأكد هذا في قصيدة من المجموعة نفسها بعنوان «فنار» يقول أحد مقاطعها:

من لي بهذا الباب يفتح شرعة الرؤيا
على الدنيا
فأبصر في (الفنار) قبائل أخرى،
وأوراقاً تكيل لي البياض من الحروف الصم
أعريها لتصفو
أو ترى عيناي ما حملته عيني[2].

يكتسي البياض هنا دلالة الصمت أيضاً فهو لون أوراق تحمل البياض

---

(1) إحدى الدراسات القليلة التي تناولت الصمت والبياض دراسة للباحث التونسي أحمد الجوة وعنوانها «سيميائية البياض والصمت في الشعر العربي الحديث»، انظر:
http://dspace.univ-biskra.dz:8080/jspui/bitstream/123456789/3243/1/eljouah.pdf

(2) علي الدميني، **بياض الأزمنة**، سبق ذكره، ص 30.

والحروف الصم. هي لا تحملها وإنما «تكيلها»، تصبّها، تنثرها، بكميات كبيرة ليتضح شيء واحد هو كمّ الصمت وكمّ الغياب ومع هذه حجم المشكلة التي يواجهها الشاعر في الكتابة.

البياض، كما الصمت، خوف من مغبّات الكلام، من البوح بما يصعب البوح به، ومن هنا فإن الدميني لا يتردد في توظيف تقنية البياض لنقل دلالات الصمت على طريقة الفراغات في النص. نجدُ هذا في قصيدة أخرى هي «الهوادج». فمنذ المطلع يأتي البياض في شكل سؤال:

ما تبقى من العمر إلا الكثير،
فماذا أسمي البياض الذي يتعقبني
غازياً أم أسيراً؟

مع أن البياض يومئ إلى أشياء كثيرة، فإن القصيدة في نهايتها تضعنا أمام احتمال واحد هو بياض الصفحة، أي الفراغ المتعمَّد الذي يحيل بدوره على دلالات ليست غائبة وإنما مغيّبة. يستعيد الشاعر مطلع النص مع تعديل واضح:

ما تبقى من العمر إلا التي راودتني صغيراً،
أتعبتني كثيراً،
البلاد التي
. . . .
. . . . . .
. . . (1)

هنا يرين البياض صمتاً، يغدو تغييباً يستحثُّ القارئ على ملء النقاط بوصفه شريكاً في العملية الإبداعية وفي الهم الذي أدى إلى البياض والصمت. لو تُرجمَ النص إلى لغة لم يعتد متحدثوها أن الشاعر لا يستطيع قول ما يريد عن بلاده

(1) علي الدميني، **بياض الأزمنة**، سبق ذكره، ص 87.

لأسباب رقابية لبعد، إن لم يستحِلْ، احتمال إدراك أولئك المتحدثين ما يرمي إليه الشاعر. لن يستطيعوا فهم الفراغات، ناهيك عن أن يملؤوها.

تلك الفراغات توفر ما وصفته ماجدة النويهي بالصمت الأكثر بلاغة من الكلام في حديثها عن كاتبات عربيات من بينهن الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان، كاتبات وظَّفن أيضاً تقنية الصمت، وتذكرُ من بينهن أيضاً المصرية لطيفة الزيات والجزائرية التي تكتب بالفرنسية آسيا جبار:

«كسر حاجز الصمت ليس دائماً مؤشراً على التحرر. أثناء حديثهن يجعلننا [الكاتبات] ندرك بشكل حاد أن الصمت يكون في الغالب شكلاً من أشكال التمرد، وأن الكتابة والحديث هي أحياناً تنازلات غير صادقة إذ تغطي الحقيقة بدلاً من إظهارها»[1].

لكن مفارقة الصمت هي أنه في حاجة إلى أن يعلن عنه لكي يُدرك، أن يتضمن النص إشارة ما إليه، نقاطاً أو جزءاً من جملة، أو عبارة لم تكتمل، إلى غير ذلك من إشارات أو حِيَل أسلوبية.

مفارقة أخرى للصمت تتجلى في الشهادة الشعرية التي كتبها علي الدميني ونشرت في كتاب احتفالي قدِّم إليه. في تلك الشهادة تحدث الدميني عن علاقته بالشعر، عن طفولته في قريته الجنوبية، علاقته بالشعر وبالغناء، علاقته بالمرأة، علاقته بأشياء كثيرة، ماعدا علاقته بالسياسة والنضال الحقوقي الذي عرف به وسجن بسببه أكثر من مرة[2]. غياب صارخ في تلك الشهادة رأى الشاعر السعودي، كما يبدو، أنه بات ضرورياً حين تكون الكتابة مباشرة بلا مجازات ولا رموز. في الشعر كان يمكن قول أشياء كثيرة بأدوات الشعر، أو بإعلان الصمت، لكن في النثر الذي يفترض أن يكون واضحاً لم يكن الوضوح مطلوباً، ما عدا

---

(1) من مقالة لها بالإنجليزية في مجلة **دراسات الشرق الأوسط الدولية** *International Journal of Middle East Studies*, 33 (4): 477-502 عنوانها "Resisting Silence in Arab Women's Autobiographies". الاقتباس من ترجمتي.

(2) علي الدميني، **في الطريق إلى أبواب القصيدة**، نادي المنطقة الشرقية الأدبي، الدمام، 2015، ص 305-314.

وضوح الصمت نفسه حيث حضوره الأقوى من حضوره في الشعر. هو هنا صمت حقيقي، لكنه مفهوم.

4. ميسون صقر: مواجهة القبيلة

الشاعرة الإماراتية ميسون صقر القاسمي عرفت فنانة تشكيلية إلى جانب كونها شاعرة تكتب قصيدة النثر معبِّرة من خلالها عن مواجهات متعددة الوجوه. إقامتها في القاهرة حيث تلقت تعليمها مكّنتها من الدخول بقوة وبحرية نسبية في المشهد الشعري الحديث فأصدرت عدة مجموعات شعرية ينضح الكثير من نصوصها بذات ترفض الانصياع السهل والخنوع الأنثوي التقليدي في مجتمعات محافظة وقامعة غالباً لرغبة الأنثى في التحرر والخروج من ربقة القبيلة أو التقاليد.

في عدة قصائد من مجموعاتها المختلفة تدخل ميسون في مناورة نصية يطل من خلالها الرقيب بوضوح وإن لم يسيطر تماماً. ففي قصيدة لها بعنوان «جريان في مادة الجسد»، هو أيضاً عنوان المجموعة التي تضم القصيدة (1992)، ترسم الشاعرة عالماً كابوسياً تصارع فيه من أجل تحقيق ذاتها بوصفها مثقفة وكاتبة، عالماً من القمع المتعدد الوجوه يبين عن نفسه في مقاطع ويختفي في مقاطع تحمل لغتها وصورها قتامة ذلك العالم وفوضويته الدلالية. وتمنحنا الشاعرة مفتاحاً إلى تلك الفوضى أو الصخب كما تسميه حين تقول:

سأكتب الهدوء مشمولاً بصخبي
وأصارع كي أدخل باباً صعب الفتح[1]

فنحن أمام مزيج من الهدوء والصخب، وأمام كتابة تصارع أبواباً يغلقها القمع وتتبع مساراتها أعين الرقيب. ومن أوضح المقاطع التي تُبيْن ذلك قولها على نحو مباشر:

كل قبيلة مسودة لتاريخ قمعي

(1) ميسون صقر، **جريان في مادة الجسد**، د. ن، د. م، 1992، ص 61.

كلهم ضلفة باب يسد علي قامتي
كلهم أهالوا ترابهم
وحاكموا بؤرة تُفَجّر ماءها بالنضب. . .[1]

تشير القصيدة تلميحاً إلى تاريخ شخصي وإلى رجل يقف وراء ذلك القمع ونحن بالطبع مدعوون لالتقاط معالم التاريخ وملامح الشخص على الرغم من الصمت والإشارات الغامضة:

ثلاثون عاماً من الركض المنهك، والتجاعيد الموغلة
بقدميها في الجبهة، وبين العينين، وفي القلب
ولم يبقَ من الغناء الموحش سوى الصمت العاتم
كلما فاجأته الكراهية التي أكنها،
والموت الضاج الذي أخبئه لكل الموحلين في:
يداه كتل من الميتافيزيقا والسياسة وضباب الرؤية
الموبؤة بالانفتاح، والعودة المباغتة[2]. . .

الغضب الذي يجتاح هذا النص، لغة الاحتجاج الصارخة، وبعض التفاصيل (الثلاثون عاماً من الركض المنهك، ثم الإشارة إلى الأب)، ذلك وغيره يذكّر بقصيدة شهيرة للشاعرة الأميركية سيلفيا بلاث (1932-1963) عنوانها «دادي» تستمد شهرتها من عنف غضبها على الأب الذي قد يكون رمزاً للسلطة الأبوية وليس أباً بعينه:

لا فائدة فيك، لا فائدة فيك
أيها الحذاء الأسود
الذي عشت فيه مثل قدم
لثلاثين عاماً، فقيرة وبيضاء

---

(1) ميسون صقر، **جريان في مادة الجسد**، سبق ذكره، ص 62.
(2) نفسه، ص 66.

لا أكاد أجرؤ على التنفس أو العطاس.[1]

تقول ميسون في جزء من قصيدتها المشار إليها هنا ضمن قائمة سُريالية:

خرابي المتشبث بالعالم
أب لا يستطيع
تأمل لمزاهد مزخرفة
مدخل للخروج من (لذة النص)
مراوح حائط بلا حوائط...[2]

نقطة الالتقاء مع قصيدة بلاث هي رفض الأبوية المتسلطة، الأبوية التي تتحول إلى رقابة صارمة فتؤدي بالشاعرة إلى فكرة الانتحار سواء نفّذت الفكرة كما فعلت الشاعرة الأميركية أو تأملتها كاحتمال جذاب، كما عند ميسون:

اشعلت حريقاً في غرفتي
علني أنقذ أمومة تسيل
علني أحرق وطناً من الورق المقوى
وأسقط محترقة - فاحمة[3].

ما تصفه أو تعيشه بلاث وميسون القاسمي في نصوصهما هو ما نجده لدى كاتبات أخريات، لدى مي زيادة وليانة بدر إلى جانب شاعرات عربيات كثيرات، ولكن أيضاً لدى كتّاب آخرين. إنها ليست حالة عامة تشمل الجميع بطبيعة الحال، وإنما هي حالات تتكرر لأن الرقيب حالة عامة من القيود التي لا نرتضيها لأنها

---

(1)
You do not do, you do not do
Any more, black shoe
In which I have lived like a foot
For thirty years, poor and white
Barely daring to breathe or Achoo.
The Norton Anthology of Modern Poetry (New York: Norton, 1988), p. 1424.

(2) **جريان في مادة الجسد**، سبق ذكره، ص 70.

(3) نفسه، ص 70.

تضغط علينا، تقتل تفرُّدنا، تجرّدنا من الاختلاف. لكن ميسون القاسمي تتجاوز الغرق في ذاتية المواجهة لتنظر في معاناة غيرها من الإناث ومنهن تلك اللاتي عرفتها المجتمعات العربية التقليدية حتى عهد ليس بالبعيد، أي النساء المسترقات اللاتي تحولن في قصور الحكام والأثرياء إلى جوارٍ يلبّين حاجات سادتهن. في نص من مجموعة حديثة نسبياً لميسون نقرأ تحت العنوان «جارية صغيرة» قصة مأساوية قصيرة لكنها ليست صغيرة، قصة لا تكاد تحتاج إلى تعليق لإبراز المواجهة القاسية مع سلطة المجتمع:

سرقت قديماً لتصبح جارية لآخرين
منذ حرب كبيرة
كانت تطحن حبوباً وتأكلها عنوة
تحت وطأة الجوع
لم تلد أطفالاً
ظلت تربي جسدها على خشونته
وداومت على الصلاة وتهريب الأسلحة والخمر
كلما سنحت فرصة
اشترت حريتها -أخيراً- بثمن باهظ
من العلاقات والوقيعة
اشترت بيتاً كبيراً
بأثاث فخم
لكنها تنام كل ليلة عند بابه
على الأرض كما تعودت[1].

النهاية الصادمة هنا تعمّدتها الشاعرة بوضوح لينكشف حجم القسوة الذي صاحب تلك المرأة منذ سُرقت من أهلها لتُباع رقيقاً عند سيد لا تفعل عنده سوى

(1) ميسون صقر، **رجل مجنون يحبني**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001، ص 96-97.

طحن الحبوب تحت وطأة الجوع. وقد لا يكون عدم إنجابها أطفالاً، كما هو المتوقع من مثلها، إلا لكونها عاقراً، ولربما كان ذلك من أسباب معاناتها. لكن التناقض الغريب في كونها تصلي من ناحية وتهرِّب الأسلحة والخمر يدل على تناقضات المجتمع من ناحية، وذكائها هي من ناحية أخرى، الذكاء الذي مكّنها من إرضاء من حولها والاهتداء إلى الكيفية التي يمكنها بها أن تخرج من ذلك الجحيم. ومع ذلك فإن ذكاءها لم ينقذها من دفع الثمن الباهظ الذي به اشترت حريتها، لتأتي المفارقة الساخرة في النهاية: فهي وإن اشترت حريتها وصارت ثرية فإن الانتهاك الذي مورس ضدّها نفسياً وجسدياً ظل يلاحقها بحيث لم تستطع أن تنعم بما حققته من حرية وثراء.

رابعاً: مواجهات الرواية

1. مدخل

حظيت الرواية العربية بنصيب لا بأس به من الدراسات التي تناولت علاقتها بالسلطة من كافة الوجوه، ويبدو أنها تجاوزت الأنواع الأدبية الأخرى في هذا اللون من الاهتمام النقدي. ولربما كانت طبيعة الرواية هي التي أتاحت لها أن تكون فنّاً رئيساً، ربما الفنّ الرئيس في الوقت الحالي، في التعبير عن المواجهة بين الإبداع والتضييق على الحريات، فعنصرا الحكاية وتعدد الشخوص كافيان لتحقيق قدر كافٍ من القدرة على مراوغة الرقيب والبوح بما لا يمكن البوح به بسهولة في فنٍّ كالقصيدة. فإذا أضيفت إلى عنصري الحكاية وتعدد الشخوص والأصوات، أو ما أسماه باختين البوليفونية، خواص كالرمز والتلاعُب بالأسماء وتغيير الأماكن، اتّضح أن الرواية هي الفن الأكثر ملائمة لخطاب مقاوم في وجه التسلط والكبت. ولا شكّ أن شعبية الرواية أو ازدياد الإقبال عليها من حيث عدد القراء في العقود الأخيرة كان عاملاً أضاف إلى ذلك بقدر ما كان ناتجاً عنه في عملية جدلية من التأثير والتأثر.

من بين الدراسات التي تناولت الرواية في مواجهتها للسلطة وأفاد منها هذا البحث تبرز دراستان:

الأولى للناقد اللبناني سماح إدريس بعنوان **المثقف العربي والسلطة: بحث في روايات التجربة الناصرية** (1992)، وهي في الأساس أطروحة نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من جامعة كولومبيا الأميركية.

الثانية للناقد المصري عمار علي حسن بعنوان **النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية** (2007).

ولا شكّ أن الفارق كبير بين الدراستين في الإطار العام وفي بعض النتائج على الرغم من التقائهما عند المسألة الأساسية، علاقة السلطة بالرواية، وبعض نقاط الالتقاء الأخرى.

تتركز دراسة إدريس على عشرين رواية نشرت جميعها في الحقبة الناصرية وتفاعلت مع معطياتها وآثارها ابتداءً. تلك الروايات كتبها جميعاً تسعة روائيين ابتداءً بنجيب محفوظ وانتهاءً بصنع الله إبراهيم وجمال الغيطاني. ومن الملاحظات الأساسية للدراسة أن معظم تلك الروايات تتسم بكونها سيرذاتية يتماهى في الكثير منها الراوي مع الكاتب. وهذا يعني تأثُّر الكاتب شخصياً بالظروف المحيطة وتحويله عمله إلى سرد لمعاناته هو. والمعاناة هنا هي الظروف التاريخية التي تجعل من المتعذِّر، بحسب إدريس، فهم تلك الروايات دون أخذ ظروف القمع السياسي والبوليسي من رقابة وسجن وغيرهما بعين الاعتبار.

ومن النتائج اللافتة في دراسة سماح إدريس «أن بعض المثقفين «المدافعين» عن الديمقراطية لا يقلّون قمعاً وسلطوية تجاه زملائهم المثقفين عن السلطة التي يدّعون محاربتها»[1]. وإذا كان هذا مما أشار إليه آخرون منهم أدونيس في مضمار الشعر، فإن نتيجة أخرى لا تقل أهمية. فقد انبرى مثقفون آخرون للدفاع عن السلطة على نحو يثير تساؤلاً مختلفاً، كما فعل رجاء النقاش حين دافع عن بعض مواقف لعبد الناصر مشيراً إلى أن خلاف عبد الناصر مع المثقفين كان سياسياً لا فكرياً في المقام الأول فكتب يقول إن بعض «هؤلاء المثقفين كان ينتمي للحركة

(1) سماح إدريس، **المثقف العربي والسلطة**، دار الآداب، بيروت، 1992، ص 12. سبق لأدونيس أن وجّه هذه التهمة لفئة من المثقفين السلطويين أو المنضوين بشكل علني تحت لواء السلطة السياسية. انظر شهادته التي سبق التوقف عندها.

الشيوعية. . . وبعض هؤلاء ينتمي للإخوان المسلمين الذين اصطدموا بعبد الناصر مرتين. . .»[1]، فالأمر ليس على ظاهره، بل هو أكثر تركيبية مما يبدو، أي أن الكتّاب ليسوا دائماً مظلومين أو على حقّ والسلطة ليست دائماً مخطئة، كما بيّن النقاش وغيره من المثقفين المصريين. الشاعر المصري صلاح عبد الصبور مثلاً، كما يذكّرنا النقاش، «وصل إلى أعلى المناصب، فكان رئيساً للتحرير ومديراً عاماً في وزارة الثقافة» رغم هجائه لعبد الناصر سنة 1954 في قصيدة رمزها واضح، كما يرى الكثيرون[2].

غير أن دراسة إدريس تظل مهمة على مستويات أخرى لعلّ في طليعتها، وهو ما يهم بحثنا هذا في المقام الأول، قراءته لما بين الأسطر في بعض الأعمال الروائية، كما في ملاحظاته على رواية صنع الله إبراهيم **تلك الرائحة** التي تردُ فيها عبارات مثل «فالمجاري في البلد طافحة» إشارة إلى انتشار الفساد، و«اخفض رأسك يا كلب» التي يقولها الجلاد في تناقض ساخر مع عبارة عبد الناصر الشهيرة «ارفع رأسك يا أخي»[3]. كما أن من المهم في الدراسة وقفات المؤلف عند مقولات لنجيب محفوظ وتوفيق الحكيم وجمال الغيطاني حول الرقابة، فقد استشهد بقول محفوظ إن جيله أثناء الستينيات اضطروا للرمز خوفاً من البطش السياسي «كما فعل صاحب **كليلة ودمنة**»[4]. أما توفيق الحكيم فيورد ما قاله حول تأليفه أعمالاً حاول من خلالها التأثير على عبد الناصر، فقد كان يحسن الظن بعبد الناصر، كما يقول، لكنه يشكك في ذلك أحياناً فيلجأ «إلى إفهامه رأيي عن بعد وبرفق. . . »[5].

الدراسة الأخرى، لعمار حسن، تدخل في إطار علم اجتماع الأدب أو علم السياسة الأدبي حيث إنها تنظر في الأبعاد الاجتماعية والسياسية للعلاقة بين

(1) سماح إدريس، **المثقف العربي والسلطة**، سبق ذكره، ص 42.
(2) نفسه، ص 42.
(3) نفسه، ص 102.
(4) نفسه، ص 150.
(5) نفسه، ص 151.

المثقف من حيث هو روائياً، من ناحية، والسلطة من حيث هي قوة سياسية، من ناحية أخرى، فتملأ بذلك فراغاً في الدراسات الأدبية وفي علمَي الاجتماع والسياسة أيضاً. ومما يهم هذا البحث في دراسة حسن قوله، في تعداد الاعتبارات التي تمنح دراسته أهميتها، أن الأدب قادر «على اختراق الحواجز التي تضعها السلطة السياسية في دول العالم الثالث، بصفة خاصة، أمام أي أفكار أو تيارات ثقافية تريد أن تبشر بقيم مخالفة لتلك التي تروق للسلطة وتحقق مصالحها...»[1]. وحين يحصر المؤلف نظره في الوطن العربي يجد أن «هناك قضيتين داخليتين انعكستا على أغلب إنتاج الأدباء العرب من المحيط إلى الخليج، وهما القهر السياسي والظلم الاجتماعي، حيث لا يكاد يخلو أي قطر عربي من هاتين المشكلتين المحوريتين»[2].

يتوقف عمار حسن عند عدد لا بأس به من الروايات العربية من مصر والعراق واليمن والبحرين وفلسطين وغيرها، لكن بعض الأقطار وبعض الروايات تحتل مساحات أوسع في التحليل لأسباب متعددة قد يكون من بينها ضخامة الإنتاج الروائي لذلك البلد والأبعاد السياسية في تلك الروايات ومناسبتها بالتالي للدراسة. ومن تلك الروايات رواية **رحلة إلى الله** لنجيب محفوظ التي تؤكِّد ظروف نشرها ما واجهته من صعوبات لكي تصل إلى القارئ، «فلم تقم دار نشر معروفة بطبعها، وأخرجتها إلى النور مطبعة لم تذكر اسمها، ربما خوفاً من العواقب التي ستترتب على ذلك». يتكرر الاستشهاد برواية محفوظ تلك في كتاب حسن لمضمونها السياسي الواضح. هذا إلى جانب روايات سياسية مشهورة أخرى لمحفوظ منها **الكرنك** التي لم تنشر خلال حياة عبد الناصر. ومن الروايات التي تتكرر **وليمة لأعشاب البحر** لحيدر حيدر **والآن... هنا أو شرق المتوسط مرة أخرى** لعبد الرحمن منيف. ومن الملاحظات اللافتة للمؤلِّف أن بعض الروائيين يتحاشون ذكر أسماء الدول أو المدن التي تتحدث عنها رواياتهم خوفاً من العواقب. في **وليمة لأعشاب البحر**، مثلاً، لا نعرف اسم الحاكم العراقي المستبد، وفي رواية **الثلج**

---

(1) عمار علي حسن، **النص والسلطة والمجتمع**، دار شرقيات، القاهرة، 2007، ص 31.
(2) نفسه، ص 67.

يأتي من النافذة لحنا مينه يتوارى اسم سوريا ولا تُذكر دمشق إلا مرتَين. «أما عبد الرحمن منيف فلم يستطع أن يذكر... اسم الدولتين اللتين جرت على أرضهما أحداث الرواية، حيث السجن والتعذيب، وإنما خلع اسمين مستعارين عليهما...»[1].

من الروائيين الذين يشير إليهم عمار حسن البحريني محمد عبد الملك الذي تحاشى في روايته **الجذوة** أن يذكر، من بعيد أو قريب، اسم المدينة التي تدور فيها الأحداث، واعتمد الرمز والشاعرية واللغة المكثفة، المرصعة بالبلاغة والممتزجة بالحكمة، سبيلاً لسرد حكايته أو لبناء الحوار بين أبطال الرواية...[2]

هذا التحاشي لأسماء الأماكن أو تحديد الأشخاص شائع فعلاً في الرواية ومنها الرواية في الخليج التي اختار منها حسن رواية عبد الملك، كما سيتضح من الملاحظات التالية عند الوقوف على بعض النماذج.

فيما يلي سأتناول ما أشرت إليه بالمواجهة الروائية تحت عنوانين هما «تمثيل الرقابة» و «مخاتلة الرقيب». سيتضح النموذج الأول من الروائيَّين من خلال عملَين لهما يختلفان في أشكال المواجهة ودرجاتها. الروائيان هما سنان أنطون من العراق وعبد الله بخيت من السعودية.

2. تمثيل الرقابة: «إعجام»[3] لسنان أنطون

تبدو رواية الكاتب العراقي أنطون **إعجام** (2004) أنموذجاً فريداً للمواجهة السلطوية، الرقابية تحديداً، في كونها لا تواجه السلطة فعلياً وإنما تتمثلها، بمعنى أنها رواية تتضمن وضعاً متخيلاً للقمع، أي «كما لو أن» رواية كتبت في بيئة قمعية: كيف كانت ستكتب تلك الرواية لو أن كاتبها كان في السجن فعلاً؟ ذلك هو السؤال الذي شغل سنان أنطون نفسه به من منفاه الأميركي وهو يتخيل أوضاع بلده العراق وأوضاع الكتّاب العراقيين المقيمين في ظل الحكم السلطوي البعثي.

---

(1) عمار علي حسن، **النص والسلطة والمجتمع**، سبق ذكره، ص 210.

(2) نفسه، ص 210.

(3) **إعجام**، دار الآداب، بيروت، 2004.

لن يجد القارئ صعوبة في اكتشاف أن عنوان الرواية «إعجام» يشير إلى كون السجين كاتباً استولى النظام البعثي على مذكراته ولكن ليس قبل أن يدرك الكاتب ذلك فيسعى إلى تعمية النص بتركه مهملاً أو من دون نقاط على الكلمات التي تحتاج إلى نقاط توضّحها. الإعجام هنا يطرح بوصفه مقابلاً للإهمال في المصطلح اللغوي (كما في قولنا الدال المعجمة أو المنقوطة، أي الذال، في مقابل الدال المهملة، أو غير المنقوطة. . . إلخ). لكن ثنائية الإعجام والإهمال هنا تحيل إلى ثنائية ضمنية لأن المقابل للإعجام هو أيضاً الإعراب، فالإعجام يعود إلى العجمة أو عدم الوضوح، في حين أن الإعراب هو الإيضاح. وهنا تكمن مفارقة طريفة، فالإعجام، المشتق من العجمة وعدم الوضوح، هو الذي يؤدي إلى الوضوح، ومردّ ذلك إلى أن الإعجام أو التنقيط ظهر حين كثر متحدّثو العربية وكتّابها بعد ظهور الإسلام وتطورت الكتابة العربية، فكان من نتائج ذلك أن كثر اللحن فظهرت الحاجة إلى الإعجام لكي يتّضح لغير العرب أن يفهموا الكتابة، فسمي التنقيط وهو إيضاح الكلمات إعجاماً، كأنهم سمّوا الإيضاح إبهاماً.

غير أن الرواية تطرح وجوهاً أخرى للإعجام. وأول تلك الوجوه أن الإعجام والإهمال هما جزآن من اللعبة السردية، أي من المتخيل الروائي أو السردي الذي قصد منه إقناع القارئ بأن الكاتب استطاع من خلال عدم الإعجام أن يتحايل على الرقيب. يضاف إلى ذلك أن التقابل بين الإعجام والإهمال يحيل إلى عدد من الثنائيات مثل: التقابل بين وضوح الكتابة وغموضها، والتقابل بين الكاتب والرقيب، والعربي في مقابل غير العربي. والتقابُل الأخير مهم في نسيج سكاني متعدد الإثنيات كالنسيج العراقي. يقول الكاتب عن جدته إنها كانت تعتز بالأصل الكلداني وأنها تغضب عند ذكر الأصول العربية للعائلة، أي أنهم ليسوا منفصلين عن تلك الأصول مثل الأشوريين والكلدانيين.

لكن الرواية ليست معنية بهذا التقابل بقدر ما هي معنية بتقابل الكاتب مع الرقيب، أي بالبُعد السياسي المتمثِّل في المواجهة بين سلطة النظام وحاجة الكاتب، أو الفنان إلى التعبير الحر. فالرواية تبدأ بخطاب سري، متخيل طبعاً، بعثت به مديرية الأمن العام، ويشير إلى العثور على مخطوطة الرواية وكونها «كتبت

من دون نقاط» وأن هناك حاجة إلى اختراق غموضها وتوضيح ما تنطوي عليه. بعد ذلك يبدأ النص السردي على مستويَين، مستوى مذكرات السجن ومستوى الذاكرة؛ الأول يسجّل الواقع المؤلم للكاتب على كل المستويات، والثاني يمثل منعتقاً يستعيد لحظات العشق والصلات العائلية وأيام الأصدقاء والدراسة، إلى غير ذلك. كما يمتد الانعتاق إلى البُعد الإيروتيكي/ الجنسي، والواقع أن هذا البُعد يلعب دوراً مركزياً في النص بدءاً بأول عبارة أو صورة في الرواية، وهي صورة سحاقية، وامتداداً إلى علاقة الراوي بصديقته والوصف التفصيلي لما يدور بينهما من لقاءات حميمة. يتخلل ذلك، كما سبقت الإشارة، ما يرد حول الشذوذ الجنسي وهو هنا الجنس بصورته التي أُريد منها أن تصدم القارئ لكونها منفرة ولأنها جزء من تعامل النظام السياسي مع المواطنين الخارجين على قانون السلطة. ويتضح حرص الكاتب على ألا يخلط القرّاء بين الراوي والكاتب، لا سيما فيما يتصل بكون الرواية تأخذ شكل المذكرات التي قد توحي بالاعتراف، حين نطالع في البدء أن «أحداث هذا النص وشخصياته من نسج الخيال».

هذه الملاحظة الأخيرة تمثل مأزقاً حقيقياً لكثير من الروايات ذات الطابع السيري، وهي التي تكاد تهيمن اليوم على كتابة الرواية، فليس من السهل إقناع القارئ العربي بشكل خاص بأن كل شيء في النص متخيَّل. وتزداد الصعوبة حين تقتحم الرواية أو حتى تلامس عالم التابوهات سواء كانت دينية أو سياسية أو جنسية. فالكاتب هنا يواجه سلطة أخرى غير سلطة السياسة في روايته. إنها سلطة المجتمع والثقافة بمجملها. فنحن إزاء عمل روائي يخاطب القارئ لا السلطة لأن الكاتب يعيش في مهاجر/ منفى يستطيع منه أن يقول عن الأنظمة السياسية ما لا يمكنه قوله لو كان في الظروف المكانية والزمانية التي تخيّلها في روايته. لكن تلك الحرية تتحجم كثيراً حين تأتي سلطة القارئ والخلفية الاجتماعية والثقافية التي ينطلق منها. ذلك القارئ الذي لا بدَّ من أن يُذكّر بأن الرواية متخيلة فهو الذي سيفسر النص وهو الذي ستصدمه المشاهد الفاضحة للاغتصاب والاحتكاك الجنسي وما يشبه ذلك من جرأة على المحظورات. القارئ هو الذي سيعجم الرواية ويضع النقاط على الحروف في نهاية المطاف، والمقصود هنا ليس الرواية

الافتراضية أو المتخيلة وإنما التي كتبها سنان أنطون فعلياً والتي تحكي عن الرواية التي احتاج النظام إلى إعجامها.

3. مخاتلة الرقيب: بخيت والمعمري

الكاتبان السعودي عبد الله بخيت والعماني علي المعمري اضطرا فيما يبدو لمواجهة ما يمكن أن نسميه سلطة المكان، أو سلطة التسمية، في روايتيهما **شارع العطايف** و**رابية الأخطار** على التوالي. كان على الكاتبين أن يحددا موقع الأحداث والشخوص ليواجها من ثم مشكلة أن التحديد المباشر يمكن أن يؤدي إلى مشكلات مع الرقيب السياسي وكذلك الرقيب بوصفه قارئاً أو ممثلاً للمجتمع والثقافة فرأيا أن الأسلم هو استعمال أسماء وهمية، على طريقة عبد الرحمن منيف في **شرق المتوسط** و**مدن الملح** بدلاً من تفادي التسمية كما فعل غير روائي، كما بيّن عمار حسن في كتابه **النص والسلطة والمجتمع** المشار إليه آنفاً.

يمكن القول إن رواية **شارع العطايف** تشاكس الرقيب فتدخل في لعبة شدّ وجذب معه، تداهنه مرة، وتغضبه مرة، و ذلك عبر عدة محاور لعلّ أبرزها محور الأسماء وأبرزها أسماء الأماكن (شارع المخزان بدلاً من شارع الخزان، ساحة الصويفة بدلاً من ساحة الصفاة، المستلز بدلاً من الملز، شارع السويلك بدلاً من شارع السويلم، وهي جميعاً أحياء وشوارع في مدينة الرياض، مثل شارع العطايف نفسه الذي بقي كما هو). في هذا التحريف للأسماء يبدو المسعى واضحاً لتفادي المطابقة بين أماكن الرواية والأماكن الواقعية التي تشير إليها. غير أن هذه تبقى إشارة واضحة كان بإمكان الكاتب تفاديها بتغيير الأسماء تماماً. لكن كيف يمكن تغيير الأسماء تماماً إذا كان شارع رئيس استمدت منه الرواية عنوانها، أي شارع العطايف، لم يمسه التغيير؟ بل إن شارع العطايف ليس الوحيد الذي لم يتغير اسمه، فهناك إشارة إلى «طريق الملك فهد العملاق». نحن إذاً إزاء تعامل ملبس مع الأسماء ومع الرقيب - وليكن ذلك الرقيب القارئ العام وليس الموظف المختص بالرقابة فحسب.

هل نقول إن بخيت لم يتمكن من السيطرة على لعبة الأسماء فحرّف البعض

ونسي البعض الآخر أو أنه لم يعرف كيف يحرّف ذلك البعض؟ أي هل نحن إزاء ضعف في النسيج السردي؟ لقد ذكر البعض نقاط ضعف مختلفة في الرواية وقد يرى البعض أن هذه إحداها، لكني أميل إلى تفسير آخر هو أن الكاتب أراد أن يوجد التباساً متعمداً بمطابقة بعض الأسماء وعدم مطابقة أسماء أخرى، كأنه يمد بيد ما يسحبه بالأخرى. يهمه جداً أن تكون الرواية حول مدينة الرياض بعالمها الذي لا تخطئه إلا عين من لم يعش بالمدينة لحظة واحدة، أما من عاش فيها ولو لفترة قصيرة فكل الأسماء لو تغيرت لن تغيّبها عن ناظريه. من هنا كان ضرورياً تحديد هوية المكان بأسماء محددة وغير ملتبسة، مثل شارع العطايف أو طريق الملك فهد، أو من خلال بعض الممارسات الاجتماعية الأخرى كالسفر إلى البحرين والجلد في ساحة الصفاة قديماً وقبل ذلك من خلال خصوصية الشخوص. لكن الكاتب أراد أيضاً ألا يُضبط متلبساً بالمطابقة التامة، أراد أن يبقي مخرجاً بتعبير آخر، ومن هنا يأتي «شارع السويلك» أو «المستلز» ليرهقا الرقيب الراصد لزلات الكتابة.

وبالطبع فإن مخاتلة الرقيب مهمة في نص يريد أن يكون فاضحاً للممارسات الاجتماعية التي يرفض المجتمع الاعتراف بوجودها أو حتى بأن تكون مادة روائية أو أدبية. وفي تقديري أن مبالغة الكاتب في وصف المشاهد الجنسية سواء الشاذة أو غيرها يأتي في سياق تلك المخاتلة التي تقدم المرفوض في إطار من تحوير الواقع لكي يخفف على الأقل من تأثير الصدمة. أما مدى توفيق الكاتب في تحقيق ذلك فمسألة تهم هذا البحث لا من حيث تقويم الرواية بحدّ ذاتها وإنما من حيث اتصالها بمسألة المواجهة مع السلطة التي تتمثل هنا كما يتضح بالسلطة الاجتماعية/ الثقافية أكثر مما تتمثل بالسلطة السياسية.

إن التبرير الجمالي لتحوير الواقع كما يتمثل في تغيير الأسماء غير مقنع، والمقصود بالتبرير الجمالي تحوير الأسماء لخلق عالم روائي وهمي يعزز أدبية النص أو جمالياته. فمع أن الرواية تحفل بمقاطع مدهشة على هذا المستوى الجمالي، وكذلك النفسي، فإن تحوير الأسماء لا يبدو متصلاً بذلك المستوى قدر اتصاله بالمستوى الرقابي، أي بالضغوط الاجتماعية والسياسية التي تجعل من

الصعب الحديث عن مدينة «محافظة» مثل الرياض من زاوية الممارسات غير المشروعة، فالكاتب يعرف مدى الثقل الذي تمثله هذه الممارسات في روايته ويعرف مدى الصدمة التي ستتركها لدى كثير من قرّائه، لا سيما أولئك الذين سيقرؤون بحسّ رقابي عالٍ وقد يكون لرأيهم تأثير على العمل أو على كاتبه.

إن **شارع العطايف** وهي تنعطف انعطافات كثيرة لتفادي الرقيب أو مشاكسته تفعل ما تفعله أعمال أدبية كثيرة قبلها وبعدها، بل ما يحدث في المقالات التي تتناول تلك الأعمال. فالرقابة لا تتوقف عند العمل المراقَب، لا سيما العمل الممنوع من النشر، وإنما تمتد إلى ما يمكن أن يكتب عنه، فإن لم يستطع الكاتب تمرير بعض ما لديه لصعوبات رقابية تحول دون ذلك، كيف يمكن لمن يكتب عنها أن يتجاوز قيود الرقيب؟ هذا موضوع جدير بالتناول بحدّ ذاته وعلى حدة، لكني أفضّل طرح مسألة الرقابة من زاوية أخرى: من المعروف أن الأعمال الأدبية المكتوبة تأتي نتيجة خطاطات كثيرة يمزقها الكاتب في معظم الحالات، لكن هناك حالات تاريخية كثيرة لم يمزق الكتاب فيها الخطاطات الأولى أو التجريبية لأعمالهم، وهذه حالات كثيرة في الآداب الغربية بنيت على دراستها أحد فروع النظرية التاريخانية[1]. فمقارنة النصّ بشكله النهائي مع النصّ بأشكاله الأولى تفضي إلى اكتشافات مدهشة وعميقة أحياناً في رسم خطّ بياني لعملية التفكير والتخيل والكتابة. ولست أدري ما الذي يمكن أن يحدث لو تمكّنا من الاطّلاع على الخطاطات الأولى لكثير من الأعمال الأدبية العربية لا سيما الروائية، مثل روايات منيف أو الغيطاني أو رواية عبد الله بخيت التي أمامنا، لنتبيّن ماذا حذفَ الكاتب وماذا أبقى. كثير من الكتّاب سيرفض بطبيعة الحال إتاحة خطاطاته لعين القارئ لأن العين عندئذٍ ستكون عيناً رقابية في المقام الأول. غير أن كثيراً مما يمكن أن نكتشفه من الزاوية الرقابية المقترحة يعتمد على تلك الفرصة الصعبة وربما الضائعة بالضرورة لا سيما في زمن الطباعة على الكمبيوتر وسهولة المحو

---

(1) أشير هنا إلى دراسات مثل دراسة الناقد الأميركي جيروم ماكجان **الأيديولوجيا الرومانسية**: Jerome J. McGann, *The Romantic Ideology: A Critical Investigation* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

النهائي. لكن لو تخيلنا إمكانية الاطِّلاع على الخطاطات الأولى فسنرى الروايات المحتملة، الروايات التي لم تُكتب والتي تقف المكتوبة إزاءها بمثابة التذكير بما غاب ولن يعود. ومع ذلك فإن فيما أمامنا من نصوص ما يمكن استقراء جوانب فيه لم تكن لتظهر دون استراتيجية مناسبة للقراءة.

رواية الكاتب العماني علي المعمري **رابية الأخطار** توهمنا بأننا سنجد الرواية المحتملة وذلك بتبنّي الكاتب تقنية تختلف عن تلك التي تبنّاها بخيت. إنها تقنية «الميتافكشن» (ما وراء المتخيل) المابعد حداثية، أي أن الرواية تتحدث عن رواية داخل الرواية، رواية يريد ذلك المتحدث أن يكتبها، ثم يحدّثنا عما تريد تلك الرواية أن تتمحور حوله من أحداث وشخصيات، فكأننا نقرأ أوراقاً هاربة من رواية لم تكتب لأنها تعرضت للاحتراق فلم يبقَ سوى بعض أوراق منها.

يأتي الحديث عن تلك الرواية الضمنية في لحظة مهمة من تطور السرد، فالمتحدث الذي ترك وطنه ليقيم في أميركا فترة من الزمن، وفي مزرعة في ولاية من الجنوب الأميركي أطلق عليها «رابية الخطّار»، يسائل نفسه وهو عائد من أميركا إلى المغرب:

«ماذا سأقول لمن يسألني ماذا صنعت؟ وماذا فعلت خارج النطاق وهل حققت حلم الوصول لبذرة الخلود العجيبة والذي كنت تتمناه يا هذا التعيس؟! ولكني كنت أردد بين طيات جوارحي أنني يوماً سأفعلها وسأقولها وإنما عن طريق تلك البقايا من الأوراق المحروق نصفها. . . إذ أن بدايتها التاريخية تنطرح بعد ثورة العمانيين عام ألف وتسعمائة وثلاثة عشر، وتنسل من حقيقة الرسالة التي أرسلها قاضي الإمام، الشيخ الهاشمي إلى المعتمد البريطاني في مسقط حتى أوئدتها [هكذا] معاهدة الورطة القانونية عام 1922، والمسماة معاهدة السيب»[1].

نحن إذاً إزاء رواية سيرية متحققة تستبطن رواية تاريخية غير متحققة. والسؤال الذي ينبغي طرحه هو لماذا أراد الكاتب إبقاء تلك الرواية التاريخية طي الاحتمال؟ هنا نقف على مفصل أساسي في النص الروائي، فالرواية التاريخية تتناول موضوعاً

---

(1) علي المعمري، **رابية الأخطار**، أسفار للنشر، القاهرة، 2003، ص 150.

هاماً ولكنه حساس ككل الموضوعات المتصلة باللحظات التاريخية الهامة حيث تكثر التفاسير وتصطرع المصالح والمصائر. فليس غريباً إذاً أن تظل تلك الرواية الضمنية كما هي، يلمِّح إليها إلماحاً فقط، في حين تنفرش الرواية السيرية التي تضم الرواية التاريخية. لكن الملاحظ أنه حتى الرواية السيرية، الرواية الأم، لا تخلو من تعرجات، من لحظات فواق ينحبس فيها النفس الروائي على شكل هروب من الدلالة المباشرة. ما أشيرُ إليه يتمثل بسعي واضح لتغييب الأسماء الحقيقية للأماكن في الوطن الأصلي فأسماء المدن ومنها اسم الوطن نفسه تُستبدل بأسماء أخرى:

«وبينما أصبع السبابة يعبث في فراغ المسافة راسماً شارة الأمر كيفما يكون المراد أكملت العجز عن الكلام، والحسرة تلبسني في الحديث المخزون فيما أقول عن ذلك الفقدان من لدن «حنان» وتلك الخسارات التي منيت بها من التي بعد ما زالت أدعو مدينتها الكبيرة بـ «زهور»...»[1].

ثم تتبع ذلك الإشارة إلى «الأيام السوداء التي عشتها بـ «حنان»». ولا أظن من الصعب في هذا الموضع أو غيره قراءة حنان بوصفها بديلاً لعمان، ولعلّ ذلك هو الحال فيما يتعلق بأسماء المدن، كمدينة زهور وغيرها وإن لم ألحظ علاقة بين تلك الأسماء الرمزية وما قد يقابلها. الغريب أن تلافي اسم عمان في هذا الموضع وغيره لا يلغي ورود اسم عمان في موضع آخر متصل بالسيرة مباشرة، فالكاتب/المتحدث، كما يخبرنا، ولد بعمان: «كانت يا سيدي سنة مولدي تؤرخ بثورة العمانيين في الجبل الأخضر...»[2]، فكأن المعمري يتبع التكنيك ذاته الذي نجده لدى بخيت في المراوحة بين الأسماء الحقيقية والوهمية.

يبدو لي أن الكاتب وجد نفسه في حالة حيرة بين الإفصاح عن الأماكن التي يود لو أمكنه الإفصاح عنها ورغبته في الاحتفاظ بستار من الرمز يبقي السرد في فضاءات الدلالات المفتوحة، الأمر الذي أدّى إلى حالة ارتباك في عملية السرد تنتقل بدورها إلى القارئ الذي يحتار في ما يريد الكاتب أن يفصح عنه. على أية

(1) علي المعمري، **رابية الأخطار**، سبق ذكره، ص 98.
(2) نفسه، ص 46.

حال، ما نحن إزاءه هنا ليس بدعاً في الرواية العربية، كما سبق أن أشرت، لا سيما تلك المنتجة في مناطق يحتدم تاريخها أو واقعها بتوترات تاريخية أو سياسية تقتضي تلبس الخطاب الروائي أو السردي إجمالاً بنوع خاص من الضبابية هي الناتجة عن الإحساس بالرقيب.

خامساً: مواجهات النقد الأدبي

مدخل

يقول عبد الله العروي في مقدمة كتابه **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** إن «ثلثي، بل قُل ثلاثة أرباع، النقد الأدلوجي يظهر عندنا في شكل نقد أدبي» أي يتخذ الرواية والقصة والمسرحية كوسيلة لترويج الأفكار السياسية والاجتماعية»[1]. وبغضّ النظر عن دقة تقدير العروي لحجم النقد الذي يتوسّل الأدب لترويج أفكاره، فإن ما يشير إليه ظاهرة واضحة ومعروفة. فالأدب مادة النقد الأولى وهو أيضاً وسيلته الرئيسة للكتابة بين الأسطر أو للتحايل على الرقيب بأنواعه كافة وبالتالي مواجهة السلطة بكافة أشكالها. لكن أسئلة تتفرع من هذه الملاحظة من أبرزها:

1. ما الحجم الحقيقي لظاهرة توسل النقد العربي الحديث لأفكار أو مشاعر في الأدب غير معلنة أو غير معبَّر عنها مباشرة؟
2. هل ثمة وسائل أخرى يتوفر عليها النقد الأدبي للتعبير غير الأدب؟
3. ما هي المظاهر النصية للظواهر المشار إليها؟

لن تكون الإجابة عن السؤال الأول ميسورة ما لم تُجرَ دراسة مسحية شاملة للنقد العربي الحديث، وهذه مهمة تحتاج إلى جهود كبيرة ومستقلة عما يمكن للدراسة الحالية أن تنهض به. فلا شكّ أن هناك أعمالاً نقدية كثيرة تتوسل الأدب للتعبير عن أفكار أو أطروحات يصعب الإبانة عنها مباشرة وتغدو القصيدة أو الرواية أو غيرهما من الأنواع الأدبية الأسلوب الأمثل للتواري وقول المحظور.

---

(1) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، سبق ذكره، ص 20.

لكن لا شكّ أيضاً أن هناك نقداً كثيراً يتجنب المحظور بأساليب مختلفة ليؤكد بطريقة غير مباشرة وجود ذلك المحظور، ولربما كان تبني مناهج تبتعد بالتحليل الأدبي عن القضايا السياسية والدينية الشائكة، كالمنهج الشكلاني، مثلاً، أو تفادي الوقوف على أعمال أدبية معبأة بدلالات أو مضامين إشكالية تضطر الناقد للخوض في تلك الدلالات، من المؤشرات على الوضع المقابل. والمحصلة أن في كل ذلك مؤشرات على حساسية النقد الأدبي وقبله حساسية الأدب نفسه بوصفه ميداناً ضخماً للتعبير والتعامل اليومي مع الحساس والمحذور في قضايا الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية.

ولأن هذه مجرد مؤشرات على قطاع كبير من الإنتاج النقدي المتصل بالأدب فإن من الصعب التوصل من خلالها إلى أحكام يقينية أو قطعية على توجهات النقد الأدبي، لكن الاستهداء بها بوصفها فرضيات ثم تدقيق النظر فيها واختبارها قد يؤدي إلى نتائج يمكن الاطمئنان إلى صحتها. ما يمكن الوقوف عليه والتوصل إلى نتائج أكثر دقة بشأنه بسهولة أكبر هو الأعمال النقدية التي ينسحب عليها بوضوح ما ذكره العروي أو تلك التي تتوسل طرائق أخرى للتعبير، ويعني ذلك الانتقال إلى السؤال الثاني المطروح هنا.

سنجد إجابة ذلك السؤال بالذهاب إلى منطقة النظرية في النقد الأدبي. ذلك أن التحليل أحد جناحي النقد، وقد يكون الجناح الأبرز أو الأهم، لكن حقيقة الأمر هي أنه لا نقد بلا مستند أو تأسيس نظري على نحو ما. كل الممارسات النقدية تطبيقات لنظريات سواء وعاها الناقد أم لم يعِها. تبنّي نظرية شكلانية، كما أشرت قبل قليل، والانصراف من خلالها إلى شكل القصيدة أو بنية السرد أو العروض أو إلى غير ذلك يحمل في طياته إما قناعة فعلية بأهمية ذلك المنحى وجدواه في دراسة الأدب وإما لجوءاً إليه تفادياً لمناهج أو تيارات تضطر الناقد للبوح بالمسكوت عنه في الأعمال الأدبية. وسيحيلنا هذا المبحث إن نحن تتبعناه إلى ما يمكن أن نسميه تحيّزات النقد أو أهوائه الأيديولوجية وخضوعه لمصالح متنوعة تخدم الناقد، وقد سبق لإدوارد سعيد أن ناقش تلك التحيّزات في النقد الأدبي الأميركي مشيراً إلى نوع من الصمت المتواطئ مع السياسات الأميركية:

«إلى حد كبير تحقق الثقافة والتشكيلات الثقافية والمثقفون وجودهم اعتماداً على شبكة مثيرة للاهتمام من العلاقات مع السيطرة التامة للدولة. وفيما يتعلق بهذه العلاقات لا بد أن أقول دون تردد أن كل النقد اليساري المعاصر من النوع الذي ناقشته هنا هو في مجمله صامت على نحو مذهل»[1].

ذلك الصمت يكاد لانتشاره يكون هو الأصل في النقد العربي الحديث، فهو السلامة من الأذى، لكن كم هو حجمه وما مدى تأثيره؟ في الأمثلة التي سيتناولها هذا الفصل سنجد نماذج من الصمت النقدي كما من التوسل لأفكار في الأدب بحسب ما أشار إليه العروي. غير أن الأكثر شيوعاً هو النقد الذي يتأمل في تلكما الظاهرتين، الصمت وتوظيف الأدب، ضمن تحليلات للمشهد النقدي العربي الحديث ومقاربات لا تخلو من نزوع نحو السجال. يضاف إلى ذلك ما سيقدمه هذا الفصل من شهادات نقدية لكتّاب تأملوا إما نتاجهم وإما نتاج غيرهم من الزاوية موضوع هذا البحث. وفي كل الحالات تظل المظاهر أو الشواهد النصية هي الفيصل في ما يمكن التوصل إليه.

لقد استأثر موضوع المواجهة بين الأدب والسلطة، أو الوجوه التي عانى فيها الكاتب من الرقيب، باهتمام العديد من الباحثين والنقّاد، فظهرت دراسات كثيرة تتناول هذا الجانب بعضها أطروحات جامعية وبعضها دراسات مستقلة. غير أن تلك الدراسات، إن أظهرت وعياً نقدياً بالإشكالية المطروحة، فإنها تظل غير معنية بالنقد نفسه، ومن هناك كان من الأنسب تناولها في المكان الخاص بالمواجهة بين الأدب والرقيب أو السلطة. مواجهة النقد نفسه لتلك الإشكالية بوصفه ممارسة ثقافية وفكرية وإبداعية بحدّ ذاتها لم يكن الموضوع الأثير لمجمل الدراسات التي تناولت الثقافة والسلطة، ذلك أن نقد النقد على انتشاره في العقود الأخيرة لم يعنَ كثيراً، على ما يبدو، بموقف الناقد إزاء السلطة بأشكالها المختلفة. الدراسات القليلة التي توفرت عليها في هذا البحث نظرت في النقد من حيث هو منصاع لأيديولوجيات أو نوازع فئوية أو لهيمنة الآخر من خلال نظرياته أو توجهاته

---

(1) Edward Said, *The World, The Text, and the Critic* (London: Faber and Faber, 1984), p. 169.

الاستشراقية على النحو الذي جعلَ تلك المؤثرات سلطات مهيمنة على القراءات النقدية سواء للكتاب أو لتاريخ الأدب. وسأعرض هنا لثلاث دراسات عنيت اثنتان منها بالنقد من زاوية انصياعه لمؤثرات أيديولوجية أو خطابات فئوية أو تمثل هيمنة الآخر، بينما الأخرى تمثل عيّنة لوقوع النقد نفسه تحت التأثير المباشر للسلطة السياسية وسعيه للإفلات من سلطتها بما يشبه الكتابة بين الأسطر. ولربما أمكن القول إن إحدى الدراستين الأخريين خاضعة أيضاً للمؤثر الرقابي لكن من زاوية مغايرة.

أ. كشف الأيديولوجيا

تحت هذا العنوان أودُّ الوقوف عند عملَين نقديَّين يشكوان من سطوة الأيديولوجيا على النقد، الأيديولوجيا بما هي هيمنة فكرية وثقافية لفئات أو أفراد يوظفون الخطاب النقدي للتعبير عن مواقف قمعية تجاه فئات أو أفراد آخرين، أو تجاه خطابات وتيارات أخرى.

1. محمد لطفي اليوسفي: سلطة النظرية

في كتابه **فتنة المتخيل** الذي جاء في ثلاثة أجزاء، يتصدى الناقد التونسي محمد لطفي اليوسفي لمهمة ضخمة وشديدة الطموح هي الكشف عن التضاد الحاصل في المدونة الثقافية العربية بشكل عام والنقدية الأدبية بشكل خاص بين خطابَين أحدهما خاضع لسلطة عقلانية تسعى إلى ضبط النصوص وتدجينها لتتسق مع النظر العقلاني الذي يخشى الانفلات والافتتان بالممنوع والخارج على سلطة العقل، وخطاب آخر متفلّت يرفض الانصياع لتلك الضوابط والقيود. ويشير الناقد إلى هذين الاتجاهَين أو التيارَين تارة بالخطابَين المتعارضَين بالمفهوم الفوكوي للخطاب وتارة أخرى بالمدينتَين: مدينة العقل، المدينة الفاضلة، والمدينة الجاهلية «حيث يستسلم الإنسان للهوى وللفتان بلا منازع إبليس المكار...»[1].

---

(1) محمد لطفي اليوسفي، **فتنة المتخيل**: 1، **الكتابة ونداء الأقاصي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص 19.

من مدينة العقل انبعثت النظرية النقدية التي سادت على مرّ القرون والتي مارست ألواناً من القمع على منتجات المدينة الأخرى هدفه «تدجين النصوص وترويضها ولجم المتوحش فيها حتى تخدم المدينة [العاقلة] وناسها وقيمها»[1]. ويمضي اليوسفي مفصّلاً في طبيعة تلك النظرية قائلاً:

«لقد ظلت تلك النظرية توهم بأن غايتها إنما هي الكشف عن المكونات والعناصر البانية لشعرية النصوص وأدبيتها وتأول مغالقها وكيفيات ابتنائها لدلالالتها، فيما هي تمارس الانتقاء والمراقبة والتقنين وترسم الحدود التي إن تخطاها الكلام بطل أن يكون شعراً وعدم فعل الشعر وخرج عن دائرة الأدب»[2].

ومما يسترعي انتباه الناقد هنا أن المقموع، أو ما يسمّيه اليوسفي الفتنة في توظيف واضح ومتعمد لمفهوم ديني ترفضه المدينة الفاضلة، ظلَّ يلحُّ على قامعيه على الرغم من الرقابة المفروضة: «تسللت الفتنة إلى كتابات مؤلفين يُشهد لهم بالفضل والورع والتقوى وحسن النية والطوية. فلم ينجُ من الفتنة ودائرة سحرها فقهاء ووعاظ»، ويذكر أمثلة على ذلك البيهقي وابن قيم الجوزية وابن الجوزي:

«فعلى مدى أحقاب وقرون كانت الفتنة تتسلل من نصوص الهامش، نصوص المتصوفة والقصاص والمحدثين الذين طاردتهم السلطة وشردتهم خارج المدينة، إلى نصوص المركز التي احتفت بها المدينة ووفتها حقها من التبجيل وعلو القدر والمنزلة»[3].

ويوضّح اليوسفي منهجه في الكشف عن هيمنة خطاب المركز أو المدينة الفاضلة حين يشير إلى تبنّيه لمفهوم المتخيل المشتق من الفتنة، كما يشير عنوان الكتاب. فقد «سمح لي النظر في أنماط الخطاب في الثقافة العربية من زاوية المتخيل الذي تصدر عنه النصوص بالتركيز على لحظة التضايف التي تنشأ، في السر، بين أنماط الخطاب، فتخلق بينها نوعا من التقاطع والتماهي». ذلك التضاد على أية حال يظل وهمياً لأن ثمة «ذاكرة جماعية تفننت في حَبك مكائدها داخل

(1) محمد لطفي اليوسفي، **فتنة المتخيل**، سبق ذكره، ج 1، ص 18.
(2) نفسه، ص 19.
(3) نفسه، ص 20-21.

جميع أنماط الخطاب. فصارت كتب السيرة والأخبار والتاريخ وكتب الفقه ودواوين الشعر وكتب التصوف والرحلة وغيرها بمثابة تعبيرات مختلفة عن ضيق الذات الكاتبة بسلطة الممنوعات وسطوة المتعاليات. ثمة أيضاً تعارض بين ما تفصح عنه المتون القديمة وما يظل في تلاوينها في عداد المضمر والمسكوت عنه، وبين ما تجهر به وما تتكتم عليه أشد التكتم»[1].

من ناحية أخرى، يتّهم اليوسفي خطاب الحداثة في الأدب العربي بتكريس الاعتقاد بأن أدب الحداثة هو النتيجة الحتمية لخطّ تطوري يتجاوز القرون التي سبقته مباشرة فيما عُرف بعصور الانحطاط ويلتحم بنقاط مضيئة في تاريخ الأدب العربي. يرى الناقد التونسي أن هذه الرؤية، التي يرى أن الشاعر السوري أدونيس أبرز المعبّرين عنها والمسؤولين عن تكريسها بوصفه الصوت الأعلى في خطاب الحداثة، هي في نهاية المطاف رؤية مؤدلجة وقمعية إزاء رؤى أخرى أكثر وعياً بمسيرة الحركة الأدبية والثقافية بصورة عامة. وقد تسلّلت تلك الرؤية إلى النقد الأدبي سواء في تنظيرات أدونيس أو غيره من النقّاد العرب فشكّلت رؤيتهم لأنفسهم وللأدب العربي بل الثقافة والتاريخ العربيَّين بأكملهما.

يتضح أن خطاب الحداثة، بوجهيه الأدبي والنقدي/ الفكري، استمرار لما تمارسه مدينة العقل القامعة، ويتضح، بحسب اليوسفي، أن ذلك الاستمرار يستمدُّ بعض قوته من الآخر الغربي عبر تبنٍّ سهل وغير واعٍ لمقولات الاستشراق التي كرّست ثنائية الشرق والغرب وجعلت الأول نقيضاً متخلفاً ومظلماً للثاني. يقول اليوسفي إن أدونيس الذي يرفض تعلق الشرق بالمقدس يمارس هو تعلقاً بالغرب لا يقل انغماراً في المقدس الذي يرفضه: «هكذا ينشأ التعارض الخطير بين ما يفصح عنه الخطاب وما لا يجاهر به». ذلك أنه «في حين جاء القول محتفياً بالغرب باعتباره رمزاً لموت المقدس والآلهة رافضاً للرؤية الدينية للكون، جاءت طريقته [أي أدونيس] في ابتناء ثنائياته منحدرة رأساً من المتخيل الديني»[2]. هيمنة الفكر الغربي على خطاب الحداثة في الثقافة العربية تتجاوز الاستشراق إلى الفلسفات

---

(1) محمد لطفي اليوسفي، **فتنة المتخيل**، سبق ذكره، ج 1، ص 22-23.

(2) نفسه، ج 2، ص 187.

الغربية، ونجد الأمثلة، بحسب اليوسفي، عند كثير من الكتّاب العرب ومنهم المشتغلون بالفلسفة مثل زكي نجيب محمود الذي يجدُ الحل للموقف المتأزّم الذي واجهه في الموقف من التراث عند المؤرِّخ والفيلسوف الإنجليزي هربرت ريد. ويرسم الناقد التونسي علاقة زكي نجيب محمود بالفيلسوف الإنجليزي بلغة توحي بأن المفكر المصري لم يختلف عن أدونيس في تعلقه الروحاني إلى حدٍّ بعيد بما وجد لدى الآخر الغربي:

«إن الكيفة التي يقع بها الكاتب على الحل المنشود قابلة، في حد ذتها، للقراءة والتأول. ذلك أنه يحدثنا عما عاشه من عذاب ويأس، من مجاهدة للسؤال المؤرق الحارق، ومغالبة لضناه واستعصائه على الحل. ثم ينشرح الصدر فجأة، وتأتي الإجابة حاسمة حتى لكأنها إشراقة، أو نور قذف في الصدر من عل»[1].

لقد خضع الفكر العربي الحديث إذاً لسطوة الآخر مثلما خضعت الثقافة العربية، ممثلة بنظريات النقّاد القدامى وخطابات المؤرِّخين والفقهاء والبلاغيين، إلى سطوة العقل أو المتن درءاً للمختلف والهامشي. يبقى السؤال عندئذٍ عن إمكانية الإفلات من تلك السطوات الرقابية في خطاب اليوسفي نفسه. هل تمكّن بنقده هو أن يفلت حقاً فيأتي بنقد لا تمسّه تلك السطوات الكثيرة والمتعددة؟

اليوسفي لا يصرح باتكائه على نظريات أو أطروحات أفاد منها في قراءته، لكن حضور الفكر الفرنسي واضح من خلال مفهوم «الخطاب» الذي طوره فوكو ومن خلال تحليلات تتكئ على معطيات فلسفية مستمدة من مفكرين مثل جيل دولوز. أما مفهوم التفكيك الذي يشير إليه الناقد التونسي في بداية الكتاب فقادم دون شكّ من جاك دريدا، كما نلاحظ في كثرة ورود مفردات تشير إلى ما هو «مندس» وما في التاريخ من «تصدعات» و«هوامش مقموعة»، إلى غير ذلك[2]. لكن اليوسفي يذهب إلى أبعد من مجرد التأثر بنظريات الآخر التي يتهم بها

---

(1) محمد لطفي اليوسفي، **فتنة المتخيل**، سبق ذكره، ج 2، ص 192.

(2) انظر مثلاً قوله: «لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أن الغاية من استعراض هذه الإشكالات إنما هي تلمس المسالك والدروب التي يمكن أن تسمح لمرتادها بالشروع في مساءلة آليات الخطاب التحديثي وتفكيك منطلقاته ومسلماته وأطروحاته» (نفسه، ج 1، ص 13).

الحداثيين العرب. إنه يوظف لغة تشي بالاعتقاد بأن ثمة مؤامرات سرية على الثقافة العربية، فعبارات في العناوين كما في نصوص الكتاب مثل «مكائد» و«فضائح» و«مندس» وما يشبهها تشي بأن الناقد ينبري لفضح تلك المؤامرات وليس مشغولاً بتحليلها فحسب، فهي مهمة غارقة في السجالية الصارخة، وإلى الحدّ الذي يصبح فيه الناقد أقرب إلى المتصدي والمهاجم منه إلى الباحث الساعي إلى المعرفة. هذا على الرغم من أن كتاب اليوسفي يظل إنجازاً بحثياً ضخماً ومكتنزاً بالمعرفة وبالآراء والتحليلات الكاشفة وعلى نحو موسوعي.

مسألة أخرى لاحظها فيصل دراج في مراجعته للكتاب تتصل بهيمنة النظرية على أطروحته[1]. فتبنّي اليوسفي لنظرية المدينتَين، مدينة العقل ومدينة الجاهلية، تضطر الباحث، حسب دراج، كما تضطر كل النظريات المتبناة بصرامة لضبط المعلومات والنصوص لتنسجم مع مقولات النظرية. وإذا كان هذا هو ما يتوقع من أي نظرية، فإن بإمكان الباحث أن يحتاط لنفسه بترك الاحتمال مفتوحاً على قصور النظرية عن الإحاطة بالواقع وخضوعها للظرف التاريخي. اليوسفي واعٍ بقصور النظرية، لكن لدى الآخرين فقط. فهو يرى أن الوعي بسلطة الماضي على الحاضر، السلطة التي أدّت إلى الخطابات القمعية المعاصرة، ضروري لمشروع كمشروعه:

«غير أن الإحاطة بهذه السيرورة مشروطة بتمثل حجم المسافة الفاصلة بين النصوص الإبداعية القديمة والنظرية المرافقة لها أي النظرية المتولدة عن قراءة العرب القدامى لتلك النصوص؛ والوعي بأن النظرية تمتلك وجوداً تاريخياً وتعبّر عن موقف مبتدعيها من الكلمة والنص والعالم...»[2].

ألا ينسحب هذا على موقف اليوسفي نفسه من «الكلمة والنص والعالم»؟ إنها مفارقة تتواصل في إلحاح الناقد في التأكيد على قدرة الماضي أو الموروث على

---

(1) فيصل دراج: «الناقد المجتهد وفتنة المتخيل»، جريدة **الحياة** (26/ 5/ 2004): «يبدو لي أن فكرة النظرية المتسقة، وهي فكرة خطيرة، كما فكرة الخصوصية، ولا تقل عنها خطراً، هي في أساس القراءة التنميطية».

(2) محمد لطفي اليوسفي، **فتنة المتخيل**، سبق ذكره، ج 1، ص 14.

التأثير على الحاضر، لكن دون أن يضع خطابه هو، وعيه وتحليله، موضع المساءلة أو حتى الاحتمال أن يصدق عليه ما يصدق على غيره:

«فللقديم مهما أمعن في المضي والتباعد، سلطانه على الحاضر، وله أيضاً فاعليته حتى في أشد الخطابات حرصاً على التملص من الماضي. إن القديم العربي ليس «ركاماً» تفصلنا عنه القرون. إنه يحيا فينا مندساً في لغتنا متكتماً على نفسه في نصوصنا. ويظل يرسم لنفسه مسارب ودروباً سرية وملتوية في اللاوعي الفردي والجماعي»[1].

ما يكشف عنه كتاب اليوسفي هو أن للزمن، متمثلاً بالماضي أو الموروث، وللمكان، متمثلاً بالآخر الثقافي، سطوة على الخطاب الفكري والإبداعي لا تقل عن سطوة قوى الحاضر السياسية والاجتماعية، السطوة التي ينشغل بالبَحث عنها وتحليلها مبحثنا هذا أيضاً. غير أن الكتاب يكشف عن وجه آخر لإشكالية الرقابة وسطوة المؤثرات المختلفة يتمثل في عدم إدراك الناقد أو الكاتب لما يواجهه، أو عدم رغبته في الصدور عن الوعي بتلك المواجهة[2].

2. أمينة غصن: تضاعف المسكوت عنه

تعلن الناقدة اللبنانية أمينة غصن منذ العنوان أنها معنية في كتابها بـ **نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة**. وهي في هذا المقصد ليست بعيدة عن مقصد الناقد التونسي اليوسفي الذي صدر كتابه **فتنة المتخيل** في العام نفسه (2002) وكأن الكتابَين تنفّسا من رئة واحدة ضاقت بهواء يراه اليوسفي كما تراه غصن فاسداً وجديراً بالتعرية تمهيداً لإدانته. وفي كتاب غصن غضب وسخرية لا تقلان عما يجد القارئ في كتاب اليوسفي لولا أن كتاب الأخير يغطي مساحات أكبر ويسير باتجاهات تخرج عن تلك التي تهيمن على كتاب غصن.

تلخّص أمينة غصن في مفتتح كتابها اتجاهات النقد الحداثي وما بعد الحداثي

---

(1) محمد لطفي اليوسفي، **فتنة المتخيل**، سبق ذكره، ج 1، ص 14.

(2) أشرت في مقدمة هذا الكتاب إلى أنه معرض لتأثير ذات القوى التي يكشف عنها وينقد النصوص الخاضعة لها.

في الغرب وتشير إلى انحكام النقد العربي الحديث بتلك الاتجاهات لولا اختلاف أساسي هو هشاشة ذلك الانحكام وانكشافه عن تناقضات تبرز صعوبة المجاراة وانحياز النقد العربي لتمركزاته الخاصة، فالعقلانية والعدمية اللتان نسجتهما الثقافة الغربية ولبسها النقّاد الغربيون يتضح أنهما مما استعاره النقّاد العرب الحداثيون ليلبسوهما دون أن يراعوا اختلاف المقاسات أو انسجام الألوان:

«هذه الأقنعة والعباءات نسجها الغرب العدمي واللاعقلاني، فتدثّر بها نقّاد الحداثة العرب، الذين بدوا وكأنهم في حفلة «تنكرية»، كل يلبس قناعاً أو زياً ليس له، وإنما يخفي به حقيقته -إذا كان له أو عنده من حقيقة- حتى إذا خرج من حلبة التنكر، عاد إلى وجهه الذي أنكره، وعاد إليه وجهه ذو الهوية الواحدة التي لا تقبل التعدد، ولا الانمحاء، ولا الاختلاف، ولا المغايرة»[1].

من هذا المنطلق تطرح غصن سؤالاً يهمُّ مبحثنا هذا لتجيب عنه بسرعة: «هل بإمكان نقّاد الحداثة العرب التأسيس «للعدمية» و«اللاعقلانية» والمجاهرة بهما؟ الجواب: لا!!»[2]. أسئلة أخرى تتصل بعلاقة النقد بالدين والقداسة -وما قد يعدّه البعض نوعاً من اللاعقلانية- تطرحها غصن أيضاً وتتناول في سياقها بضع أطروحات للناقد السعودي عبد الله الغذّامي الذي تخصص له غصن فصلاً كاملاً من كتابها.

من بين الآراء الكثيرة التي تطرحها غصن في مناقشتها لأطروحات الغذّامي تعني بحثنا هذا مسألة المقدس التي تتمثل في حديثه عن الإعجاز القرآني. تقتبس غصن قول الغذّامي في كتابه **ثقافة الأسئلة** إن مبحث الإعجاز القرآني تحوّل «إلى بحث نظري شامل» وأننا لو «ألغينا مبحث الإعجاز لما كانت البلاغة، وذاك كله ليس سوى طبخة أزلية تمر بها كل أصناف التجارب الإنسانية»[3]. وتعلّق غصن

---

(1) أمينة غصن، **نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة**، دار المدى، دمشق، 2002، ص 8-9.

(2) نفسه، ص 9.

(3) نفسه، ص 113. كتاب عبد الله الغذّامي الذي تحيل غصن إليه هو **ثقافة الأسئلة: مقالات في النقد والنظرية**، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1992، ص 24-26.

على ما يقول الناقد السعودي بقولها: «هذه اليقينيات... تأتي على كثير من البلبلة والاضطراب واللاتعليل بحيث إنها تلغي تراثاً من الإبداع فيما قبل «النص الإلهي» وفيما بعده لتردّه إلى الكلام الواحد الأحد...»[1].

إلى جانب سلطة القداسة ترى غصن أن الغذّامي واقع أيضاً تحت سلطة النظرية القادمة من الآخر سواء من رولان بارت «الذي يبهره» أو من دعوى النقد الثقافي التي استعارها دون أن يؤسس من خلالها نظرية متماسكة[2]، أو من خلال السعي للكشف عن الأنساق التي حكمت الثقافة العربية ليعود هو نفسه ««نسقياً» تتلمذ على المتنبي في «فضيلة إنكار الآخر»، وتسلطه عليه...»[3]. غير أن العلاقة غير الواعية أو المسكوت عنها بالآخر لدى الغذّامي، بحسب غصن، تتمثل في توظيفه لمفهوم «سحر البيان» الذي يتماهى بالمقدس من حيث هو الأثر الذي لا يقبل التعليل، فهو، كما يقول الغذّامي في كتابه **الخطيئة والتكفير**، وكما تقتبسه غصن، «يخلب النفوس ويحتويها إلى داخله، فارضاً قوانينه علينا...»[4]. لكن ما يعني غصن ليس الربط بين سحر البيان والإعجاز في رؤية الغذّامي المستمدة من النقد العربي القديم -كما عند قدامة بن جعفر- وإنما كون المفهوم يعود في جذوره إلى اليوناني لونجينوس الذي تراه غصن، بحسب عنوان الفصل الذي تعقده حول الغذّامي، هو «مؤسس ما بعد حداثة الغذّامي». إنها ما بعد حداثة بعيدة عن الحداثة إلى جانب أنها تعود في أبرز جذورها إلى الآخر: «و«سحر البيان» نظرية أسّس لها لونجينوس «فيما سماه الرائع»...»[5].

وجه آخر من وجوه التعامل مع النظرية القادمة من الآخر لدى الغذّامي، بحسب غصن، هو في ربط تلك النظرية بالموروث العربي. غصن معنية بالجوانب المتعلقة بالمقدس حين تتساءل ساخرة عما يسميه الغذّامي بالطبخة الأزلية: «هل تتسع هذه

---

(1) أمينة غصن، **نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة**، سبق ذكره، ص 113.
(2) نفسه، ص 125.
(3) نفسه، ص 143-144.
(4) نفسه، ص 115.
(5) نفسه، ص 115.

الطبخة لشروحات و«تأويلات» هي «حمالة وجوه»، تنحرف بها عن مقصدها وتثقلها بقراءات لا تنتهي إلى «تكفير» أو «تأثيم»؟!!»[1]. بيد أن لذلك الربط بين النظرية - وهي اسم جنس هنا، أي أن المقصود النظريات- وجهاً آخر يتمثل في ما يمكن وصفه بسطوة النظرية القادمة من الآخر، السطوة التي أشار إليها اليوسفي في **فتنة المتخيل**، كما مرَّ بنا، والتي توقفت عند بعض جوانبها في كتابي **استقبال الآخر**[2]. في سياقنا هذا تتبدى الجوانب الأكثر هيمنة في النظرية، أي تلك التي تختزل سطوتها وإغراءها وصعوبة التعامل معها دون الوقوع تحت تأثيرها. إنه التأثير الذي يصعب ادّعاء التخلص منه على أي ناقد عربي يعي الأُسُس النظرية التي يقوم عليها تناوله للنصوص. لكن سيظل هناك بالطبع من سيدّعي تجاوز ذلك التأثير، ومن وجوه الإنكار وادّعاءات التجاوز القول بأن تلك النظريات موجودة في جانب كبير منها في الموروث النقدي العربي. كما أن من تلك الوجوه القول بأن الناقد العربي كان شريكاً -دون أن يعلم بالطبع- في صياغة تلك النظريات وأنه اكتشف ذلك لاحقاً حين قرأ لهذا أو ذاك ممن تُنسب إليهم هذه النظرية أو تلك[3]. تقتبسُ غصن من الغذّامي عبارة تضعه في السياق الأخير لناسبي النظريات الغربية إلى الموروث العربي لكنها لا تتوقف عند هذا الجانب لأسباب قد يكون منها ما سأشير إليه بعد قليل. يقول الغذّامي: «إن البنيوية والتشريحية والسيمولوجية هي ممارسات نظرية وتطبيقية فيها من الثقافة العربية أضعاف ما فيها من الفرنسية والإنجليزية»[4].

إن وجود «أضعاف» من الثقافة العربية في تلك النظريات من شأنه أن يجرّد

---

(1) أمينة غصن، **نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة**، سبق ذكره، ص 114.

(2) **استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث**، سبق ذكره.

(3) من الأمثلة التي سقتها في كتاب **استقبال الآخر** الناقدان السوريان محيي الدين صبحي وكمال أبو ديب، الأول في تعامله مع نورثروب فراي والثاني في تعامله مع جاك دريدا ووصفه نفسه بأنه كان شريكاً في صياغة نظريات كانت تطور في فرنسا. انظر كتاب أبي ديب **الرؤى المقنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ج 1، ص 11، و**استقبال الآخر**، سبق ذكره، ص 197.

(4) غصن، **نقد المسكوت عنه**، سبق ذكره، ص 114، وانظر الغذامي، **ثقافة الأسئلة**، سبق ذكره، ص 203.

تلك النظريات من أجنبيتها، أن يدجّنها، ويجعلها لنا، «ملكنا» الذي ليس للآخرين فيه سوى فضل الإضافات القليلة ثم ادّعاء امتلاكها زوراً وبهتاناً. وليس من تفسير لمثل هذا الادّعاء غير المسنود بأدلة مقنعة إلا نظرية غربية أخرى هي التي فصّل فيها -دون أن يدّعي الأسبقية في تأسيسها- الناقد الأميركي هارولد بلوم. أقصد نظرية قلق التأثير، أو التأثر، التي بحثها بلوم في إطار الشعر الأنجلو أميركي ابتداء من ملتون في القرن السابع عشر ورأى فيها الشعراء يتصارعون فيهرب اللاحق من أثر السابق بطرق فصّل فيها بلوم ولكنها تبدو في إطارها العام منسحبة على النقد الأدبي وغيره مثل انسحابها على الشعر وإن لم يكن بالطرائق أو التفاصيل نفسها. وإنكار أسبقية الأول هي واحدة من تلك الطرائق أو الحيل التي تنتهي إلى تجريد السابق من تميزه بالأسبقية وتجعل اللاحق على نفس القدر من الأهمية إن لم تزده على سابقه في ذلك. الناقد العربي، بتعبير آخر، يتخلّص من سطوة الآخر بتأكيد أن ما لديه معروف مسبقاً ولذا فلا مزية له.

ليست غصن، كما ألمحت آنفاً، معنية بهذا الجانب من سطوة الآخر أو السكوت عن التأثير، ولربما كانت لذلك صلة بما أشار إليه الناقد السوري محمد جمال باروت في نقده لكتاب غصن عند ظهوره. فهي، بحسب باروت، تسكت عن صلة نقدها نفسه بالنقد الذي يمارسه الغذّامي وسعى لانتشاره من خلال ما عُرف بالنقد الثقافي. يقول باروت:

«وأخذت غصن على الغذامي محقة ضيقه بالتصورات الفلسفية، وعدم اعتنائه بها، غير أن هذا يوجه لها أيضاً، فالمشكلة في تقديرنا تتمحور في محاولة فكرٍ نسقي مضمر تكوّن في إطار المنهج «التاريخاني» أن يقوض النسقية، ومن هنا ترى محقةً أن نقد الغذّامي هو نقد لنسق أفقي وليس لنسقٍ عمودي. وهو تشخيص معقول في القراءة الأولى للغذّامي الذي يحتفي في كتب أخرى له بالإشارة الحرة. غير أن ما تشترك به غصن مع الغذّامي هو إعادة الاعتبار الى الفكر اليومي المهمّش. وهذا هو أحد أبرز جوانب مشروع الغذّامي التي تسكت عنه غصن ولا تعيره قيمة»[1].

(1) **صحيفة الحياة**، ع14336، في 20/ 6/ 2002.

هذا التجاهل أو السكوت الذي يلاحظه باروت يصبح فاقعاً حين ننظر في اتِّهام غصن للغذامي بسكوته عمن سبقه من النقّاد العرب في النقد الثقافي وأبرزهم عالم الاجتماع العراقي علي الوردي. أليست غصن في وضع مشابه من السكوت عن أثر الآخر أو الاتفاق معه؟ والآخر هنا هو الغذّامي بالطبع، لكن ثمة آخر ثقافياً، آخر حقيقياً يتمثل في تأثر غصن بالضرورة بنظريات النقد الغربي التي لا تدجّنها كما يفعل الغذّامي لكنها تسكت عنها سكوت الغذّامي، بحسب اتهامها إياه، بالسكوت عن الوردي وغيره. فالبحث في المسكوت عنه أساساً، وإن عُرف في ثقافات مختلفة منها الثقافة العربية، لم تكن إشاعته في الفضاء النقدي العربي لتحدث لولا الفكر الغربي الحديث ومنه الفلسفة والنقد الأدبي. فسواء ذهبنا إلى نيتشه في نقده للأديان، أو هايدغر في نقده للامفكر فيه أو فوكو في نقده للمؤسسة العقابية أو دريدا في نقده للميتافيزيقا في الفلسفة اليونانية ثم الغربية عامة، سنجدُ المسكوت عنه بارزاً لا مراء فيه بل علامة على المرحلة (وغني عن القول إن مبحثنا هذا مدين للكثير من تلك الأطروحات الغربية).

ب. النقد المراقَب

تحت هذا العنوان يمكن النظر إلى عملَين نقديَّين مختلفَين في أمور كثيرة لكنهما يشتركان في أنهما أنتجا بوعي رقابي مباشر. أحدهما يشكو من الرقيب ويراوغه في الوقت نفسه ساعياً إلى تمرير رسائله ما بين الأسطر، أي عبر حديث غير مباشر ينقل شكوى الناقد من سطوة الرقيب، وهو هنا رقيب سياسي؛ ومع أن الآخر لا يشكو من الرقيب وإنما يتبنّى خطاباً متصالحاً معه، فإن تبنّيه يكشف عند إنعام النظر أنه أيضاً يخاتل ذلك الرقيب بالتعبير عما يناقض ظاهر الكلام. لذا فإن الكتابة بين الأسطر أو التعبير المراوغ هو ما يجمع العملين على ما بينهما من اختلاف في أمور أخرى.

1. شوقي ضيف: إضافات المقاومة والحرية

العمل الذي أشير إليه كتاب للناقد المصري المعروف[1] عنوانه **دراسات في الشعر العربي المعاصر** صدر عام 1953 وصدرت طبعته الثانية عام 1959. والمقصود هنا هي هذه الطبعة الثانية التي صدرت «مزيدة ومنقحة»، أي مضافاً إليها خمسة فصول أشار إليها المؤلف في مقدمته لتلك الطبعة. أما المهم هنا فهو أن الطبعة الأولى صدرت عام قيام الثورة المصرية والثانية بعد أن توطدت السلطة بيد الرئيس جمال عبد الناصر. السياق التاريخي والظروف السياسية بالغة الأهمية في قراءة النصوص النقدية التي تناول بها شوقي ضيف بعض الشعراء المعاصرين، لا سيما حافظ إبراهيم وخليل مطران. الفصل الأول جرى تعديله والثاني أضيف إلى الطبعة الثانية.

فلننظر أولاً فيما يقوله الفصلان اللذان عُدّل أحدهما وأضيف الآخر.

في الفصل المتعلق بحافظ إبراهيم يقول ضيف إنه أعاد النظر فيما كتبه عن وطنية الشاعر المصري الذي عاشَ في عصر الاستعمار الإنجليزي وواجه المستعمر: «فقد كنت تجاوزت -في بعض الوجوه- الاعتدال في الحكم عليه مغفلاً المقياس التاريخي النسبي لظروف عصره، وما كان يحوط أبناء جيله من بلبلة سياسية». يتوصل ضيف إلى أن حافظ «لم يقعد عن نصرة وطنه بلسانه، بل كان في أكثر أيامه الهاتف بخواطره الوطنية ومشاعره السياسية»[2]. وحين نعود إلى الفصل المشار إليه وعنوانه «الوطنية في شعر حافظ إبراهيم» سنجدُ أن الصورة الكلية هي لشاعر أحبَّ وطنه ودافع عنه لكن بحذر من يجابه بطش المستعمر ويدرك عواقب الإيغال في الحب والدفاع، فهو حين يبرز حب المصريين لوطنهم واستبسالهم في الدفاع عنه لا يثنيه ذلك عن استعطاف اللورد كرومر، الحاكم الإنجليزي لمصر آنذاك. ويبرز شوقي ضيف ذلك ويجد له المبرر في أنه موقف

---

(1) ليس شوقي ضيف في حاجة إلى تعريف وهو من أبرز النقاد والباحثين المصريين والعرب منذ أربعينيات القرن العشرين وحتى وفاته في منتصف التسعينيات، فأعماله الكثيرة وأشهرها تأريخه للأدب العربي في عدة مجلدات شائعة ومعروفة لدى كل الباحثين العرب تقريباً.

(2) **دراسات في الشعر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 5.

وإن لم يعبِّر عن حقيقة مشاعره فإنه «كان موقف الطبقة الممتازة من المصريين حينئذ، فهي تداري الإنجليز، تنقدهم ولكن في دقة وخوف واحتياط. وكذلك كان حافظ فهو يثور على الإنجليز، ولكنه لا يبالغ في ثورته، بل لا يزال يداور محتاطاً لنفسه، خوفاً من سجونهم وكيدهم وما يمكرون»[1].

ويستمر ضيف في الدفاع عن حافظ أو بالأحرى الاعتذار له حين يجد أنه «لا تتفجر نفسه بنبع ثائر ثورة عنيفة»، ذلك أن حافظ كان الوحيد الثائر في بيئة أدبية كان شعراؤها «في الغالب جاثمين في أصداف الذل، وقلّما صوروا أنين هذا الشعب وآلامه»، «أي أن عنفه نسبي»[2].

إن هذا التراجع في تقييم وطنية حافظ عام 1959 لإبراز أنه كان أكثر وطنية مما أبرزته الطبعة الأولى من الدراسة هو ما يسترعي التساؤل: هل كان تراجعاً ناتجاً عن اكتشاف خطأ أم أن الجانب الوطني المقاوم في شعر حافظ فرض نفسه في مرحلة لاحقة، أي استدعته ظروف لم تكن ملحّة من قبل؟ ما يقوي الاحتمال الأخير أن شوقي ضيف أضاف فصلاً عنوانه: «التغني بالحرية في شعر خليل مطران». لكن قبل الدخول في تفاصيل ما أضافه ضيف حول مطران لنستعيد بسرعة ما حدث في الأعوام التي سبقت تلك الإضافات في الطبعة الثانية من كتاب ضيف لكي يكون السياق التاريخي الذي حدث فيه التعديل والإضافة أوضح في الذهن.

في عامي 1958 و1959 كان الرئيس المصري جمال عبد الناصر قد أمسك بمقاليد الحكم وتحول إلى زعيم شعبي وقومي في أعقاب المواجهات السياسية والعسكرية والاقتصادية التي أعقبت تأميم قناة السويس عام 1956. وكانت تلك الزعامة دون شكّ سبباً في الوحدة بين مصر وسوريا وقيام الجمهورية العربية المتحدة التي سلَّم السوريون لعبد الناصر رئاستها. غير أن الابتهاج القومي على المستويَين السياسي والشعبي ما لبث أن خبا حين اتّخذ الرئيس عبد الناصر سلسلة من الخطوات التي سرعان ما أدّت إلى إجهاض ذلك الاتحاد الفريد وغير المسبوق في التاريخ العربي الحديث. فالسياسة الاشتراكية التي تبنّتها مصر في عهد عبد

(1) **دراسات في الشعر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 16.
(2) نفسه، ص 16.

الناصر أدّت إلى تأميم الصناعات الوطنية في القطرين إلى جانب مركزية الحكم ورفض عبد الناصر استمرار التعددية الحزبية التي كانت موجودة في مصر وأزمعت سوريا تبنّيها. كل ذلك أدّى إلى صدمة لكثير من سياسيي سوريا ومصر ونُخبها الثقافية. وكان مما عمق الاستياء حجب الحريات الصحفية وملاحقة الكثير من المعارضين سواء من الكتّاب الليبراليين أو الأخوان المسلمين وسجنهم، بل موت بعضهم تحت التعذيب. كل ذلك وغيره من التطورات جرى في الأعوام التي أعقبت اعتلاء عبد الناصر سدّة الحكم، فلما كان العام 1958 كانت الأمور قد ساءت إلى الحدّ الذي يمكن أن نفهم منه مدى استياء النُّخب المثقفة بشكل خاص ونكتشف مبرراً يمكن أن يدفع بناقد وباحث جامعي بارز في ذلك الوقت مثل شوقي ضيف إلى توظيف دراسته للشعر على النحو الذي يعبِّر عن موقفه وموقف أمثاله من المثقفين المصريين[1].

يبدأ ضيف فصله حول مطران بنظرة تاريخية تستعيد ما كان عليه العرب قبل الإسلام ثم ما كان عليه الرسول (ﷺ) وخلفاؤه من إيمان بأهمية الحرية في ظل الأعراف أو المعتقدات، ويؤكد المؤلف ذلك في إشارة إلى محاربة الإسلام للطغيان والطغاة تتضمن اقتباساً للآية القرآنية حول فرعون: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ...﴾. ثم يعزّز ذلك باقتباس آخر من القرآن الكريم في الآية التي يقول فيها الله عزّ وجل: ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾، ليؤكِّد كل ذلك بحديث نبوي حول العدل والمساواة، ثم بإشارات إلى نهج الخلفاء الراشدين مثل عمر الذي قال قولته الشهيرة: «متى استعبدتم الناس

---

(1) يلخِّص هذه الأحداث وبالتركيز على تأثيرها على النُّخب الثقافية سماح إدريس في كتابه **المثقف العربي والسلطة: بحث في روايات التجربة الناصرية**، سبق ذكره، ص 295-302. ومن بين الأعمال الكثيرة الأخرى التي أرّخت لتلك الفترة في صلتها بالنشاط الأدبي والثقافي بوجه عام ما نشره غالي شكري في عدة مؤلفات منها البحث الذي نُشر في مجلة **فصول** المصرية بعنوان «أقنعة الفانتازيا: من سفر التكوين: في البدء كان القمع» حيث يقول: «أما التاريخ الفارق لأزمة الديموقراطية فقد كان عام 1954 نقطة التحول الحاسمة نحو النظام الشمولي، حين تم بالتدريج تصفية المفهوم الليبرالي من مؤسساته الدستورية». **فصول**، سبق ذكره، ص 113.

وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»[1]. ليعرّج بعد ذلك على ما آل إليه الأمر في العصور اللاحقة من ظلم وطغيان امتدَّ حتى العصر الحديث حين عرف المصريون الغرب بعد حملة نابليون ومجيء محمد علي وذهاب بعثاته إلى فرنسا: «وسرعان ما وقف المصريون على نظم الحكم الغربية، ورأوا من الضروري أن يشاركوا في الحكم، ولكن استبداد محمد علي كان لهم بالمرصاد»[2]. وتسترعي الانتباه هنا إشارته إلى رفاعة الطهطاوي والأسلوب المراوغ الذي اتّبعه في **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** حين وصف الدستور الفرنسي. يقول ضيف عن الطهطاوي في تفصيل يحسن اقتباسه كاملاً لدلالاته التي لا تكاد تلبس على القارئ:

«ونراه يحاول أن يصفه، مقدماً لذلك بأن فيه أموراً ليست في كتاب الله ولا سنة رسوله، وكأنه يريد أن يحتاط لنفسه، ولكنه لا يلبث أن يقول إنها من باب العدل، وأن فرنسا عمرت به وتحضرت، إذ العدل أساس العمران. ويأخذ في سرد أهم ما احتواه الدستور الفرنسي مما تصلح به أمور الرعية، مكثراً دائماً من التحفظ لأنه كان خاضعاً لنظام محمد علي الفردي الاستبدادي، وقد لاحظ في وضوح أن الناس هناك متساوون في جميع الحقوق وأن شريعتهم ضمنت لهم التمتع بالحرية الشخصية في حدود القانون كما لاحظ أن الناس يعطون من أموالهم -بغير امتياز- شيئاً معيّناً لبيت المال، كل على حسب ثروته، وأن كل شخص أهل لأخذ أي منصب كان، وأن الحاكم لا يجور على إنسان، وكل ذلك ذكره رفاعة كما ذكر مجلسي النواب في فرنسا وأن أعضاءهما موكلون عن الرعية في كل شئون الحكم وقوانينه»[3].

يستمر شوقي ضيف في سرده التاريخي للنضال من أجل الحرية سواء ضدّ المستعمِر أو ضدّ العثمانيين أو الولاة مشيراً إلى اللحظات القليلة التي نعمت فيها مصر بتطورات سياسية إيجابية في عهد إسماعيل مؤكداً الدور الريادي والفاعل للنخبة المثقفة من أمثال الطهطاوي وغيره آنذاك: «ولا ريب أن شعور رفاعة وأمثاله من أعضاء البعثات إلى الغرب بما ينبغي أن يصير إليه نظام الحكم في مصر من

---

(1) شوقي ضيف، **دراسات في الشعر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 122-123.
(2) نفسه، ص 124.
(3) نفسه، ص 125.

العدل والإنصاف وإشراك الشعب هو الذي ساعد على تطور الحياة السياسية في مصر لعهد إسماعيل، فأنشئ النظام البرلماني»[1].

قبل الوصول إلى خليل مطران وغيره من الشعراء الذين حملوا راية المقاومة من أجل الحريات يدعونا الناقد الأدبي هنا، وبوضوح، إلى ألا ننسى دوره هو في إبراز ما فعله كل أولئك، كما ينبهنا، بوضوح أيضاً، إلى أن الأسلوب الذي اضطر إليه الطهطاوي، مثلما اضطر إليه حافظ إبراهيم بعد ذلك، هو ذات الأسلوب الذي يجد الناقد نفسه مضطراً إليه: «مكثراً دائماً من التحفظ لأنه كان خاضعاً لنظام محمد علي الفردي الاستبدادي». ما علينا سوى أن نستبدل اسماً بإسم ليحل عبد الناصر محل محمد علي. غير أن ضيف لم يكن على ما يبدو واثقاً من قدرة قرائه على استنباط الدلالات وهو يخشى أن تضيع عليهم أو على بعضهم فنجده لذلك يتبع الإشارة تلو الإشارة وعلى نحو يكاد يكون مكشوفاً، ليؤكد بذلك ما ذهب إليه عبد الله العروي حول توظيف الأدب للترويج للأفكار السياسية (مع أن العروي فكّر بالقصة والرواية لا بالشعر).

يلاحظ ضيف أن ديوان مطران يخلو من «أشعاره الثورية التي نظمها في شبابه ضد عبد الحميد وطغيانه واستبداداه»، ثم يعزو ذلك إلى خوف مطران وحذره الشديدين:

«وكأنه آثر أن لا يثبتها فيه، لخصلة تميز بها، هي خصلة الحذر والاحتياط الشديد وأن لا يعبِّر عن عواطفه السياسية تعبيراً صريحاً، بل إن كل عواطفه سياسية وغير سياسية يعنى دائماً بأن يلقى عليها الحجب والأسفار، وكأنه يأخذ بمذهب التقية»[2].

يتحدث شوقي ضيف عن مطران بحميمية وقرب كما لو كان يتحدث عن نفسه وأسلوبه هو في إشارة إلى توظيف الماضي للتعبير عن مشكلات الحاضر، التوظيف الذي نرى الناقد نفسه يمارسه مع حافظ ومطران، كمثالين ضمن أمثلة أخرى كما يبدو:

(1) شوقي ضيف، **دراسات في الشعر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 125.
(2) نفسه، ص 128.

«لقد عاهد نفسه منذ حداثته أن يحارب الاستبداد، ولكن أنّى له وهو يأخذ بمذهب التقية والحيطة؟ إذن فليفكر في حجاب أو ستار يخفي وراءهما سخطه على الاستبداد والمستبدين، وهداه تفكيره منذ كان في لبنان أن يتخذ من التاريخ هذا الحجاب أو الستار الغليظ، فهو في الظاهر ينظم في التاريخ وهو في الباطن يتحدث عن حرية الشعوب المسلوبة وما ينبغي أن تتسلح به في مقاومتها لمن سلبوها تلك الحرية من أسلحة خفية أو مادية»[1].

ويضرب لأسلوب مطران مثالاً من قصيدته التاريخية الأولى التي تناول فيها الحروب بين ألمانيا وفرنسا في القرن التاسع عشر حيث يصف احتلال الفرنسيين لألمانيا في عهد نابليون الثالث وما عاشوه من ذلك الاحتلال «وكأنه يعبِّر عن ذل وطنه إزاء العثمانيين»[2]. وتتوالى الأمثلة من شعر مطران في توظيفاته التقوية الأخرى، كما ينبّهنا إليها الناقد المصري، كما في توظيفه للفُرس ليقصد الأتراك في قصيدته «مقتل بزرجمهر» التي يشير فيها، بحسب شوقي ضيف، إلى مقتل مدحت باشا على يد عبد الحميد العثماني، والتي يقتبس الناقد منها قول مطران:

ما كان «كسرى» إذ طغى في قومه إلا لما خلقوا به فعّالا
هم حكموه فاستبد تحكماً وهم أرادوا أن يصول، فصالا

. . .

لكن خفض الأكثرين جناحهم رفع الملوك وسوّد الأبطالا
وإذا رأيت الموج يسفل بعضُه ألفيت تاليه طغى وتعالا[3]

ولا يترك شوقي ضيف هذه الأبيات الواضحة دون تعليق يمعن فيها إيضاحاً وتحويلاً للتلميح إلى تصريح وإن وقفَ دون الصراحة التامة: «ومطران في هذا المقطع يقول في صراحة إن الشعب مسئول عن طغيان حاكمه، فلولا إفراط الفُرس في تمجيد كسرى وتعظيمه ما انتهى إلى هذا الاستبداد كله». ولكي لا يُساء فهمه

(1) شوقي ضيف، **دراسات في الشعر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 128.
(2) نفسه، ص 128.
(3) نفسه، ص 131.

هو يسارع شوقي ضيف إلى أنه بدوره لا يرمي من وراء إبراز الخطاب الشعري المطراني إلى شيء في نفسه هو: «وهو [أي مطران] إنما يريد بذلك كله الشعب التركي والشعوب التابعة له التي تحنى رءوسها لعبد الحميد وبغيه وطغيانه»[1]. حتى إن التحوط يبلغ أقصاه حين يتحدث ضيف عن الاستعمار الإنجليزي لمصر ورجاء مطران أن تنتصر الشعوب المستضعَفة: «وقد تحقق رجاؤه مع ثورتنا المباركة وتحقق يوم الجلاء الذي كان ينتظره هو وإخوانه من مثل حافظ وشوقي بقلوب مؤمنة»[2]. غير أن «ثورتنا المباركة» التي لا يشار إلى قائدها تبقى عبارة هشّة هشاشة ورقة خريف في سياق الإحالات الكثيرة والتنبيهات المتتالية إلى الحذر والاحتياط وتوظيف التاريخ التي رافقت الإدانات القوية والمتكرِّرة للطغيان والاستبداد.

2. طراد الكبيسي: مخاتلة الخطاب الحزبي

من الصعب العثور على كلمة أنسب من «الحزبي» لوصف الخطاب النقدي الذي يتبنّاه الناقد العراقي طراد الكبيسي في كتابه **الغابة والفصول** الصادر في بغداد سنة 1979. إنه أنموذج فاقع للنقد الأدبي الذي يشعرك في كل جملة من جمله بأن ثمة رقيباً صارماً يطل من عينَي الناقد نفسه. غير أن وصف الخطاب لا يعني وصف الناقد، فالخطاب حالة متعينة من حالات المواجهة التي تمثل الناقد في ظرف أو ظروف محدّدة قد لا تتكرّر دائماً، الأمر الذي يصدق على الكبيسي وغيره. هنا ننظر في حالة رقابية تتمثل في خطاب نقدي منتج ضمن ظروف حتّمت على الناقد تبنّي أساليب محددة في الكتابة. والظروف المشار إليها، وكما يتضح سريعاً، ظروف سياسية وأيديولوجية قمعية من النوع الذي ساد ويسود في بلاد عربية وغير عربية كثيرة.

يُعدّ الكبيسي من أبرز النقّاد العراقيين الذين ظهروا في ستينيات القرن الماضي ضمن تطورات أدبية وشعرية ضمت عدداً كبيراً من الكتّاب والنقّاد العراقيين

---

(1) شوقي ضيف، **دراسات في الشعر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 131-132.
(2) نفسه، ص 135.

المعروفين مثل سعدي يوسف ويوسف الصائغ وسامي مهدي وفاضل ثامر وغيرهم. ويبدو أن الكبيسي من المثقفين العراقيين الذين آثروا البقاء في العراق طوال فترة الحكم البعثي، أي على النقيض من أولئك الذين آثروا المنفى، فمعظم أعماله المعروفة نشرت في بغداد ما بين أواسط السبعينيات وأواسط التسعينيات. ولا شكّ أنه وأمثاله ممن ينبغي أن يؤخذ خطابهم سواء الأدبي أم النقدي في سياق الظروف التي عاشوا فيها، لا سيما السياسي منها، فقد كانوا مضطرين للعمل في مؤسسات دولة الحزب والأيديولوجيا الواحدة حيث يصعب الإفلات من صرامة الرقيب. وهو وضع مع تشابهه مع ما كانت عليه دول عربية أخرى كثيرة، فإنه يختلف في حدّة الصرامة الرقابية. فلم يكن الوضع في مصر مثلاً بنفس القدر من القمع إبان العهد الناصري، كما لم يكن كذلك في الكثير من بلاد المشرق والمغرب العربي. كان العراق، كما كانت سوريا، حالة استثنائية من القمع والأدلجة الثقافية التي قيدت الكثيرين ولم تتح سوى منافذ قليلة للتنفس الحر. تلك المنافذ أتاحت للبعض فرصة الخروج ولآخرين فرصة التعبير غير المباشر، الكتابة بين السطور، لكن بحذر أشد من ذلك الذي وصفه شوقي ضيف أو مارسه.

في دراسة للباحث الأميركي إريك ديفيس حول العراق تناول فيها وضع المثقفين وعلاقتهم بالسلطة، ذكر أن الكبيسي كان شيوعياً ثم أصبح بعثياً أثناء الحكم البعثي للعراق، وأنه في الفترة التي ترأّسَ فيها إحدى المجلات الثقافية اعتادت المجلة على الإطراءات ذات الملق المذل التي تكيلها لصدام حسين، حيث هناك مقالة مبتذلة على نحو استثنائي تلخّص ما جرى في حلقة دراسية خصّصت لصدام حسين بمناسبة عيد ميلاده (في 28 نيسان) كتبها الداعية إلى عقد هذه الحلقة، حسن طوالبة، وهو أحد مؤدلجي النظام المأجورين[1].

سيتضح أن موقف الكبيسي لم يكن منسجماً تماماً مع الخط الذي كانت تسير عليه المجلة والذي تفرضه سلطات عليا حين يخبرنا الباحث الأميركي، مؤلِّف

---

(1) **مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث**، ترجمة حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008، ص 401. الكتاب المترجم هو: Eric Davis, *Memories of State: Politics, History and Collective Identity in Modern Iraq* (Berkeley: University of California Press, 2005).

كتاب **مذكرات دولة**، أن «ما يحسب لطراد الكبيسي أن العدد الصادر يحتوي على نعي فيه إطراء كبير لعلي الوردي، عالم الاجتماع العراقي الكبير، الذي شيّع على نحو فيه دلالات سياسية؛ نظراً إلى أن الكثير من البغداديين كانوا يخشون مواكبة التشييع إلى المثوى الأخير»[1]. هذه الإشارة تحمل في طياتها دلالة لا تختلف عن تلك التي أشار إليها ليو شتراوس في حديثه عن الأسلوب الذي اتّبعه كتّاب الدول الأوروبية الشرقية تحت سيطرة الحكم الشيوعي حين كانوا ينشرون نصوصاً منسجمة مع الأيديولوجيا السائدة ثم يرسلون إلى القارئ إشارة تشي بعدم اقتناعهم بما اعتادوا نشره[2]. فنحن هنا أمام إشارتين متناقضتين: إرضاء النظام بنشر ما طرح في حلقة دراسية حول الرئيس العراقي ثم الإشارة إلى علم عراقي عُرف بنقده للأنظمة السياسية وتحليلاته الاجتماعية التي لا تُرضي النظام البعثي.

ضمن هذا السياق، يمكننا الوقوف على ما نشره الكبيسي في كتاب **الغابة والفصول**. ذلك أن السياق سيمنحنا رؤية أكثر رحابة للتعرف إلى موقف الناقد وهو يحلل النصوص ويصدر أحكامه بينما هو واقع تحت مقصلة الرقيب. المقالات تأتي محكومة سلفاً بما تضمنته المقالات التي تأتي أولاً تحت عنوان عريض هو «مداخل». هنا يطرح الكبيسي رؤيته نحو الأدب والنقد داحضاً العقلية «البرجوازية» التي ترفض الأدب والنقد الواقعيين، لا سيما ذات المنحى الاشتراكي، والتي ترى أن لا مكان للأيديولوجيا لا في النقد ولا في الأدب. يقف الناقد هنا في صف ما يسميه الأدب والنقد التقدميين ضدّ المعسكر الآخر الموصوف بالرجعي. ولن نتعب كثيراً في استيعاب حجاج أفقي محسوم مسبقاً بما هو معروف في أدبيات الواقعية الاشتراكية ذات المنحى المسيّس. لكننا مع ذلك سنجد في عنوان مثل «حرية الأدب إزاء التحديات» ثم العناوين الفرعية مثل «الأدب والرقابة السياسية» وبعد ذلك «الأدب ورقابة المجتمع»، سنجد في ذلك ما يغري بالقراءة. كيف سيتعامل الناقد مع قضايا حساسة كقضيتَي الحرية

---

(1) **مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث**، سبق ذكره، ص 401.

(2) أشرت إلى نظرية شتراوس في الكتابة بين الأسطر في مقدمة هذا الكتاب.

والرقابة؟ ماذا سيقول عنهما وهما تملآن أجواء الحياة الثقافية في بغداد البعث أو بغداد الثورة كما كان تُسمّى؟

في إحدى المقالتَين المشار إليهما وعنوانها «حرية الأدب إزاء التحديات»، يعبِّر الكبيسي عن إدانته لكبت الحريات ومختلف أشكال القهر والقمع ويستعرض نماذج تعبِّر عن حب الحرية وأنها أساس المجتمع الإنساني منذ فجر التاريخ: «كم مضى من القرون على أبناء هذه الأرض، وهم يعانون القهر والكبت والمصادرة؟ كم من رؤوس احتزت، وألسنة اقتلعت، وعيون فقئت، لأنها حلمت بما لا حقّ لها أن تحلم به؟»[1]. ثم يبدأ الخطاب بالتمييز بين «أنظمة تقدمية وأنظمة رجعية» في احتراز واضح عن سوء الفهم: «نحن بالتأكيد لا يمكن أن نساوي بين أنظمة تقدمية وأنظمة رجعية، بين أنظمة تتيح للأدب أكبر قدر من الحرية والازدهار، وبين أنظمة تحاول أن تستذل الأدب والأدباء عن طريق ربطهم بمجلتها، وإغراقهم في قذارتها»[2]. غير أن هذا الاحتراز سرعان ما يفضي إلى عبارات ملبسة تشكك في أن الأنظمة التقدمية سياسياً قد لا تكون تقدمية أدبياً، والمعروف أن النظام البعثي في العراق أحد الأنظمة التقدمية، طالما أن مقابله هي أنظمة رجعية في الأدبيات الثقافية «التقدمية»: «ولكن الذي نعلمه أيضاً أن التقدمي في السياسة ليس دائماً تقدمياً في الأدب وإن كانت الرؤية التقدمية الشاملة هي ما ينبغي أن تكون، ولكن هذا هو الواقع الذي نشهده، تحت أسماء مختلف المبررات، ونحن لا نستطيع تجاهله»[3]. يتلو ذلك توجيه الإدانة إلى «الأنظمة الرأسمالية والليبرالية» التي «تتبجح» بأنها تحترم الحريات فهي «في واقعها ليست أكثر من تشويه لمعنى الحرية الحقيقي، وتشويه بالتالي لدور الأدب والفن في المجتمع». ويختصر الناقد ذلك بعبارة ملبسة تشير إلى أن للإرهاب أشكالاً متعددة: «فليس الإرهاب وحده أن تضع الأديب في زنزانة. الإرهاب يمكن أن يتخذ أشكالاً متعددة...»[4]. يعني هذا أن

(1) **الغابة والفصول**، دار الرشيد، بغداد، 1979، ص 151.
(2) نفسه، ص 151.
(3) نفسه، ص 151.
(4) نفسه، ص 151.

الأصل في الإرهاب هو وضع الأدب في زنزانة، وما الأشكال الأخرى سوى تنويعات على الأصل، والتنويعات هي ما يحدث في البلاد الرأسمالية والليبرالية حيث يمتهن الإنسان بالبغاء وما إليه.

الملاحظة التي تتبادر تدريجياً إلى ذهن القارئ هنا هي أن الناقد يدين النظام الذي يبدو وكأنه يدافع عنه، يبدو مدافعاً من ناحية لكنه يدين من ناحية أخرى، لتكون المحصلة هي الإدانة لكل أشكال القمع والإرهاب، بل توجيه إدانة أكبر إلى إرهاب الزنزانة (البعثي، التقدمي، المحلي) في مقابل إرهاب الإهانة للإنسان (الرأسمالي، الليبرالي، الخارجي). ولنلاحظ إشارة الكبيسي إلى الأنظمة التي «تستذل الأدب والأدباء عن طريق ربطهم بمجلتها»، هذه الإشارة التي تأتي من ناقد رأسَ تحرير مجلات عراقية تتبع النظام البعثي. ولعلّ من الطريف والساخر في الوقت نفسه تمجيد الناقد للرقابة الذاتية في الفن بوصفها الخيار الأمثل: «إن ما يمكن أن يخضع له الفن، إنما هو رقابة داخلية - من داخل الفنان نفسه، من وعيه وإحساسه بالمسؤولية إزاء فنه وشعبه وإنسانيته»[1]. هل نحن إزاء تنبيه للقارئ إلى أن الناقد يمارس ضبطاً لخطابه هو، أنه يمارس رقابة (ضرورية لكنها محمودة) على نفسه؟ ربما.

في مقالة الكبيسي هذه، كما في المقالة التي تليها حول «الأدب ورقابة المجتمع»، دفع للخطاب الداعم للنظام السياسي إلى درجة فاقعة تفقده معناه، من ناحية، ودمجه بعبارات وأحكام ملبسة في ظاهرها، مُدينة في حقيقتها، لذلك النظام، بحيث تصل الإدانة لكن دون توريط الناقد نفسه، أي على النحو الذي اتبعه حافظ إبراهيم وخليل مطران، كما لاحظ شوقي ضيف في تحليله لقصائدهما، وعلى النحو أيضاً الذي حلله ليو شتراوس في تحليله للخطاب الواقع تحت الاضطهاد. في مقالته حول الرقابة الاجتماعية يؤكِّد الكبيسي أن المجتمع يفرض أحياناً رقابة أشد من الرقابة السياسية، «فقد يجد الكاتب إزاء الرقابة السياسية من يرفع صوته إلى جانبه ولكنه إزاء إرهاب المجتمع لا يجد مثل هذه الصوت غالباً.

---

(1) **الغابة والفصول**، سبق ذكره ص 150.

ذلك أن في أعماق كل منا يكمن ذلك الإذلال الاجتماعي...»[1]. غير أن هذه الملاحظة الوجيهة التي يصعب الاختلاف حولها تتلوها ملاحظات يصعب قبولها، ولعلّ المقصود منها أن يصعب قبولها فعلاً. لنقرأ ما يقوله الكبيسي كاملاً:

«إن تاريخ الفكر العربي يؤكد أن هذه الفرص [أي التي وجد فيها المبدعون من يتبنى نتاجهم ويحترم حرياتهم] التي تعتبرها [هكذا]، نسبياً، عصوراً ذهبية لازدهار حرية التعبير، هي فترات المدّ الثوري العربية، والمواجهة الحادة للتهديديات الإمبريالية والصهيونية للوجود العربي، حيث اضطرت حتى بعض الانظمة الرجعية والبرجوازية إلى مهادنة الفكر الثوري والتقدمي لا لأنها مؤمنة به، ولكن لأنها لم ترَ بدّاً من ذلك...»[2].

هذه اللغة المثقلة بالشعارات التي ألفها الخطاب السياسي العربي على مدى عقود هي التي تشي بهشاشة الادّعاء المثير للابتسام بأن الأنظمة الثورية العربية هي التي ترعى الحريات، هي التي يُحتمل جداً أن الناقد توسل بها لينقل للقارئ دلالة بين الأسطر تناقض ما يقول في الظاهر أو على الأسطر. ويزداد هذا الشعور بأن ثمة تناقضاً ذاتياً متعمّداً حين يضيف الكبيسي أن كل حديث عن حرية الأدب بمعزل عن النضال مع الجماهير وقواها الوطنية... من أجل ترسيخ الديمقراطية في الحوار وقضايا الفكر، ومن أجل التحول الاشتراكي في العلاقات الاقتصادية... إنما هو ضرب من العويل في وادي الصم[3]!

ما يعزز الاعتقاد بأن الناقد العراقي هنا لا يعني ما يقول ظاهرياً هو أنه هو نفسه الذي قدّم **الأعمال الشعرية** لمواطنه الشاعر المعروف سعدي يوسف مبرزاً الجوانب الدلالية والفنية لشاعر عُرف بمعارضته للأنظمة السياسية في العراق.

في مقدمته لأعمال سعدي الشعرية يشير طراد الكبيسي إلى سعدي بوصفه شاعراً يؤمن بالتغيير وبقدرة الإنسان على الإمساك بمصيره، فهو يؤمن بصدق وعمق «بشعبه، وبمستقبل هذا الشعب... وبقدرات هذا الإنسان على أن يمسك

---

(1) **الغابة والفصول**، سبق ذكره، ص 154.
(2) نفسه، ص 159.
(3) نفسه، ص 159.

بمصيره بيده عاجلاً أم آجلاً. . .»[1]. وكان الكبيسي قبل هذه الإشارة قد أكّد أن مضمون تجربة سعدي الشعرية هي السجن بنوعَيه: «أما في مضمونها فهي: السجن أو النفي داخل السجن الكبير»[2]. وكان سعدي قد عاد إلى العراق من منفاه الطوعي عام 1972 وعمل في وزارة الثقافة العراقية ليضطر بعد ذلك بستة أعوام إلى الرحيل مرة أخرى بعد الضغوط التي مورست عليه للانضمام إلى حزب البعث، كما أخبر أحد محاوريه:

«كان يمكن أن أصبر طويلاً لكن بدأت أتعرّض لضغط كبير للانضمام إلى حزب البعث، وهذا كان السبب الرئيسي لمغادرتي. . في البداية أرسلوا إليّ شعراء بعثيين أصدقائي وبطريقة ودية أفهمتهم أنني غير مستعد للدخول في حزب بعثي بالرغم من أنني لست عضواً في حزب شيوعي. . بعد ذلك جاءت منظمة الحزب بالمنطقة التي أسكنها (بغداد الجديدة) ومررت بالأمر نفسه، بعدها جاءني مسؤول منظمة حزب البعث وقال لي: «صبرنا عليك طويلاً والآن الأمن هو من سيتولى أمرك». . .»[3].

مقدمة الكبيسي نُشرت في بيروت بعد مغادرة سعدي عام 1978 وربما أنها كتبت قبيل رحيله عمّا أسماه الناقد العراقي السجن لينتقل إلى «السجن الكبير» في إشارة تجعل الوطن نفسه سجناً ليس لسعدي فحسب بطبيعة الحال وإنما للكبيسي الذي لم يغادر العراق إلا بعد سقوط النظام البعثي نتيجة الغزو الأميركي عام 2003. هل نعزو احتفاء الكبيسي بشاعر معارض إلى الأمل بأن يستمر في العراق كما استمر الكبيسي وغيره من النقّاد والأدباء العراقيين؟ أم أن الاحتفاء جاء لأنه كان يعلم أن المقدمة ستنشر في بيروت ما يخفِّف عبء الرقابة عليه؟ المقدمة لم تخلُ بطبيعة الحال من إشارات إلى الرأسماليين و«الطغاة»، كما لم تخلُ من الهجاء

---

(1) سعدي يوسف، **الأعمال الشعرية**، سبق ذكره، ص 6.

(2) نفسه، ص 6.

(3) من حوار نشر معه في مجلة *Beacon* على الإنترنت، وقد ذكر قصة الخروج أيضاً في كتابه **خطوات الكنغر**، سبق ذكره، ص 93. انظر:
https://iraqibeacon.wordpress.com/2012/10/23

المعتاد للحكومات «الرجعية والعميلة». غير أن الناقد في الوقت نفسه يثني على تجربة سعدي في المنفى مشيراً إلى أثر نكسة حزيران التي «زودت الأديب برؤية جديدة وواضحة لكثير من القضايا التي كانت تحجبها عنه العصبيات: الحزبية، والإقليمية والقرائية (أقصد الاعتماد على ثقافة ذات وجهة نظر واحدة) وفتحت عينيه على تيارات في واقع الحياة، وواقع الأدب والفن في العالم...»[1]. هذا الاحتفاء باتساع الرؤية يتسق مع مهاجمة العصبيات الحزبية ويثير السؤال حول ما يقصده الناقد وهو يكتب هذا الكلام في بلد يحكمه الحزب الواحد وتهيمن عليه «ثقافة ذات وجهة نظر واحدة»!

في الصفحات الأخيرة من مقدمته لأعمال سعدي الشعرية يعلّق الكبيسي على قصيدة «الأخضر بن يوسف ومشاغله» حيث الأخضر قرين للشاعر يتحدث نيابة عنه أحياناً ويختلف عنه أحياناً أخرى. في الحوار بينهما في القصيدة نسمع «الشخص الأول» يتحدث عن السفر فيعلّق الكبيسي على الحوار بملاحظات تنقل مضمون ذلك النص وتحمل إيحاءات يصعب التشكيك في صحتها بأن من يتحدث هو الناقد بقدر ما هو الشاعر. يقول الكبيسي، وقد تحول إلى ما يشبه القرين الآخر لسعدي يوسف، إن الشاعر:

«يدعوكم لأن تلامسوا الوطن، ملامسة حقيقية، لأن تنظروا إليه لا نظر السائح الأجنبي الذي لا يرى منه سوى كتله اللحمية، يدعوكم لأن تنظروا إلى عمق الجرح.. ويدعو الوطن لأن يقف لحظة، يستمع له: يسمع نداء الثورة. ترى هل سيقف؟ وهل سيسمع؟ آه.. كم ضيق هو المتدارك؟ كم ضيقة هي العبارة![2]».

لم يعد ثمة لَبس كبير أن النصّ الشعري يوظَّف لقول ما يهم الناقد وليس ما يهم الشاعر فحسب. لقد انتُقد الكبيسي لاهتمامه بالسياق والمضمون على حساب الشكل والخصائص الفنية، ومع أن ذلك غير صحيح تماماً نظراً إلى الأهمية التي يوليها الكبيسي للنواحي الفنية في مقدمته لشعر سعدي، فإن اهتمامه بالمضمون

---

(1) سعدي يوسف، **الأعمال الشعرية**، سبق ذكره، ص 24.

(2) نفسه، ص 31.

قوي فعلاً[1]. وهو اهتمام تمليه ظروفه الخاصة بوصفه ناقداً واقعاً تحت ضغوط تضطره للمراوغة والرمز والتلميح لا التصريح، وكأن حاله لا يختلف عن حال سعدي يوسف نفسه حين قال في مطلع قصيدته «باب سليمان» وهو في مغتربه بالجزائر (والقصيدة ضمن الأعمال التي قدَّم لها الكبيسي):

فليسقط الشعراء ولتسقط قصيدتك الجديدة
ماذا ستكتب غير لغوك؟
أنجماً وندى ونخلا
وحكايتين عن الضياع، وتشتم العصر المملا
وتخط رمزاً في السياسة ليس يفهمه سواك...[2]

لم يكن الناقد بأفضل حال من الشاعر إن لم يكن في وضع أسوأ. أليس هو من يقول هنا: «كم ضيقة هي العبارة»؟

(1) مرشد الزبيدي، «اتّجاهات نقد الشعر العربي في العراق»: http://www.qamat.org/909vb/showthread.php?t=558

(2) سعدي يوسف، **الأعمال الشعرية**، سبق ذكره، ص 345.

القسم الثاني

مواجهات السلطة في الثقافات الغربية



الفصل الأول

مواجهات الموروث:
العصور الوسطى وعصر النهضة

1. تمهيد

حين كانت الثقافة العربية تعيش عصر ازدهارها ابتداء من القرن الثامن وحتى الحادي عشر الميلادي، كانت أوروبا تعيش ما يُعرف بعصور الظلام التي أعقبت سقوط الدولة الرومانية في القرن الرابع الميلادي. والظلام هنا يشير إلى تفشي الجهل أثناء تلك العصور نتيجة لشيوع الأمية والخرافة. ولم تكن حال الثقافات الأوروبية من ثم تسمح بتطور ذلك النوع من المواجهات الذي عرفته الثقافة العربية في عصور ازدهارها وإن كان من غير المتصور غيابها تماماً. لكن أوروبا شهدت بدايات لمواجهات مهمة في عصورها الوسطى ابتداءً من القرن الثاني عشر وعلى نحو أكثر حدّة في عصر نهضتها ابتداءً من القرن الخامس عشر. الكتّاب والفنانون والعلماء الذين ظهروا في جهات أوروبا المختلفة في فترة النهضة تلك، كما في ما سبقها من عصور وسطى، لم يكن في وسعهم إنتاج الكثير من الأعمال دون رعاية سياسية واقتصادية من سادة القوم سواء أكانوا من رجال الكنيسة أو من الحكام أو من النبلاء أو غير ذلك. كان أولئك المشاهير من العلماء والكتّاب والفنانين في حاجة إلى حماية سياسية ودعم اقتصادي من القادرين على توفير ذلك، تماماً مثلما كان الحال في العراق ومصر وخراسان وغيرها من بلاد العالم العربي الإسلامي في فترة سبقت بأربعة أو خمسة قرون. وفي الوقفات التالية نماذج قصد منها تمثيل

المشهد الثقافي الأوروبي ابتداءً من العصور الوسطى وحتى القرن التاسع عشر ومطالع العصر الحديث. فمثلما هدفت الوقفات السابقة في تأمُّل المشهد الثقافي العربي، يتوقع من هذه النماذج أن ترسم صورة توحي بما كان يجري من مواجهات بين الكتّاب والسلطات المهيمنة على اختلافها.

سيلاحَظ أن هذه النماذج والمساحة المخصَّصة لها أقل من تلك المخصَّصة للمشهد الثقافي العربي، ومردّ هذا إلى أن الكِتاب معني بالثقافة العربية ويتوجه إلى القارئ العربي في المقام الأول وليس هدفه رسم خارطة متوازنة لمواجهات السلطة في الثقافتَين. النماذج الغربية ستوضِّح، كما هو مؤمل، أن الثقافات الغربية شهدت مواجهات مع السلطة مهمة وأن الوقوف على نماذج منها سيوسع دائرة التأمل ويتيح فرصة للمقارنة بينها وبين النماذج العربية. ومن شأن المقارنة دائماً أن تفتح آفاقاً للمعرفة لا تتيحها الرؤية الأحادية. لذا ليس المقصود هنا هو استقصاء الثقافات الغربية أو حتى تقديم القدر الذي يوازي منها ما في الثقافة العربية. وليس في هذا حكم على أهمية أو حجم هذه أو تلك، فذلك موضوع آخر، وإنما هو التحليل المقارن الناتج عن توسيع السياقات وحدود النظر.

2. مواجهات العصور الوسطى: أوروبا والحداثة العربية

أ. أديلارد الباثي: مواجهات الحداثة العربية

في القرن التاسع الميلادي توطنت الثقافة العربية لغة وعلماً وفنوناً في إسبانيا إلى حدٍّ يشبه ما وصل إليه توطن الثقافة الغربية في مجتمعات العرب والمسلمين اليوم. تنقل المستشرقة الأميركية دوروثي ميتلتزكي في كتابها **المادة العربية في إنجلترا العصور الوسطى** عن المطران ألفارو، مطران قرطبة آنذاك، قوله متأسِّفاً على حالة الاغتراب التي وصل إليها الشبان المسيحيون في الأندلس بتعلمهم العربية بدلاً من لغاتهم الأم: «من الذي يستطيع بين المؤمنين عندنا أن يفهم النصوص المقدسة وكتب دكاترتنا الذين كتبوا باللاتينية؟... أليس كل شباننا المسيحيين... مهتمون بكل وضوح بتعليمهم الأجنبي ومتميزون في معرفتهم بالبلاغة العربية؟ إنهم يدرسون الكتب العربية، يقرأونها بعناية، ويناقشونها

بحماسة. . . يا للأسف! المسيحيون جهلة بلغتهم، اللاتينيون ليسوا مهتمين باللسان الذي يخصّهم»[1].

ذلك الوضع استمر في الأندلس وامتدَّ إلى أجزاء أخرى من أوروبا لمدة قرون، حتى إذا جاء القرن الثاني عشر وجدنا باحثين أوروبيين متخصّصين بالدراسات العربية إلى جانب الدراسات اليونانية واللاتينية من أمثال قسطنطين الأفريقي وربروت الكيتوني. كما أن منهم العالِم والباحث الإنجليزي أديلارد أو باث نسبة إلى مدينته الإنجليزية باث كما جرت العادة في ذلك العصر بنسبة الأفراد إلى مدنهم أو قراهم. ذلك العالِم، أديلارد الباثي، كان رائداً لما عُرف في العصور الوسطى بالدراسات العربية (Arabum studia).

عاش أديلارد في القرن الثاني عشر وكان ضمن عدد من الشبان الإنجليز والأوروبيين الذين ذهبوا إلى الأندلس العربية الإسلامية وتعلّموا العربية وتعرفوا إلى منجزات الحضارة هناك فتعلموا منها وترجموا بعضها إلى اللاتينية فشكّلوا جسراً للمعرفة والفنون وكذلك لما يصاحب تلك الجسور من توترات ومواجهات تنجم عن رفض الثقافات المتلقية تقبُّل كل ما كان يأتيها من ثقافة الآخر لا سيما ما خالف المستقر لدى تلك الثقافات من معتقدات ومعارف وعادات، إلى غير ذلك. إلى جانب أديلارد كان هناك روبرت أوف كيتون، أو روبرت الكيتوني، صاحب أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللاتينية، وبيتروس أو بطرس ألفونسي الذي جمع ودوَّن باللاتينية (ويقال بالعربية أولاً) أول مجموعة من الحكايات العربية/ الشرقية.

كانت مواجهة أديلارد ممثَّلة إلى حدٍّ بعيد لغيرها من المواجهات سواء في ذلك العصر أو ما تلاه. كانت العلوم العربية مطلوبة في أوروبا التي تبحث عن النهوض حتى في مظانٍّ غير مرغوبة بسبب العداء الديني. فقد بدأت الحروب الصليبية حين كان أديلارد يافعاً. بدأت أولاها عام 1095م وهو في الخامسة عشرة، ويمكننا أن نتخيل شاباً يذهب أثناء تلك الحروب إلى بلاد الأعداء ليتعلّم. لكن أهمية العلوم العربية كانت تفرض نفسها على الرغم من ذلك. تلك الأهمية

---

(1) Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven: Yale University Press, 1977), p. 5.

كانت تنهض في جانب منها على حملها للموروث اليوناني ورغبة الأوروبيين في التعرف إلى ذلك الموروث من خلال مصادره العربية (والعبرية أيضاً). لكن جانباً آخر كان يأتي من جدّة بعض تلك العلوم والمعارف، وهذه الجدّة كانت مصدراً لمواجهة مختلفة.

في كتابه الرئيس **مسائل طبيعية** (*Quaestiones Naturales*) (حوالي 1120م)، وضع أديلارد نفسه مدافعاً عن فلسفة أرسطو وموروثه في مواجهة المعرفة القادمة من فرنسا (المعرفة الغاليّة/ الفرنسية (Gallic)، أي بلاد الغال). وكانت الأرسطية تعني العرب والمسلمين بوصفهم مترجمي أرسطو والمعلّقين عليه. وكان ذلك يعني أيضاً، بحسب دوروثي ميتلتزكي، الدفاع عن المنهج التجريبي في المعرفة بدلاً من السلطة المتوارثة والمتعارف عليها، أي الدفاع عن المحدثين في مقابل القدماء. والمحدثون هنا هم العرب المسلمون الذين وضعهم كتاب أديلارد إلى جانب المصادر القديمة المعترف بها، وهم الثلاثي: أفلاطون، بويثيوس وما كروبيوس. يقول أديلارد في التعريف بمؤلَّفه:

«عندما عدت إلى إنجلترا منذ مدة ليست بالبعيدة، عندما كان هنري، ابن وليم، يحكم الإنجليز، بعد أن غبت عن وطني بغية الدراسة لمدة طويلة، جاء اجتماع بعض الأصدقاء ممتعاً ومحبّباً بالنسبة إلي. . . بين أولئك الذين جاؤوا كان ابن أخ لي، شخص مشغول بأسباب الأشياء أكثر من قدرته على تفسيرها، وطلب مني أن أوضِّح شيئاً جديداً يتصل بدراساتي العربية. شرعت بكتابة بحث أعرف فعلاً أنه مفيد لقرائه لكنني لا أعرف أنه سيبهجهم. ذلك أن هذا الجيل فيه عيب متوطن: إنه لا يرى شيئاً مما يكتشفه المحدثون جديراً بالقبول. لذلك فحين أرى ضرورياً أن أعلن اكتشافاً علي أن أنسبه إلى أحد غريب بأن أقول: «شخص ما قاله وليس أنا». وهكذا، لكي يسمعني أحد فلا بدّ لسيد أن يكون اخترع كل أفكاري، وليس أنا»[1].

هذه مواجهة مختلفة عمّا عهدنا في حالات سابقة. هنا تحدث المواجهة مع الثقافة المحلية في مقابل الوافد، مع القديم والمألوف في مقابل الجديد والغريب.

---

(1) مقتبس في كتاب دوروثي ميتلتزكي **المادة العربية في إنجلترا العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص 49-50.

لكن الأمر يتجاوز ذلك بالطبع إلى السياقات الدينية والسياسية مع أن إنجلترا لم تكن معنية في ذلك الوقت بالحروب الصليبية قدر ما كانت مناطق من أوروبا أقرب إلى فلسطين. كان نزالاً يحدث بين العالَمين الإسلامي والمسيحي ككل سواء في شبه الجزيرة الإيبيرية أو في تخوم أوروبا الشرقية والجنوبية، وفي كل الحالات كان المسلمون هم الضدّ. لذا كانت مهمة أناس مثل أديلارد شاقة لأنهم رُسُل معرفة ومصدر المعرفة كان العدو (مع أن تسمية الدراسات التي كان منشغلاً بها «دراسات عربية» بدلاً من «دراسات إسلامية» قد يكون تفادياً للعداء الديني المستحكم والذي يمكن أن يحول دون أي تبادل معرفي). على أن تلك المشقة لم تكن فيما يبدو مماثلة لما واجهه أوروبيون سعوا إلى تقديم فكر متطرف في نظر أوروبا المتدينة مثل فكر ابن رشد، كما حدث مع الجماعة المعروفة بالرشديين نسبة إلى الفيلسوف العربي المسلم.

ب. الرشدية والرشديون: مواجهات الكنيسة

في القرن الثالث عشر كانت أعمال ابن رشد قد تُرجمت إلى اللاتينية وعرفتها أوروبا عن طريق جماعة من الباحثين والمفكرين الذين تبنّوا أطروحات ابن رشد وتعليقاته على أرسطو ونافحوا عنها وأشاعوها في وسط أوروبي معادٍ دينياً وثقافياً لكل قادم من بلاد الإسلام. عُرف نشاط أولئك بأنه رشدية لاتينية (Latin Averroism) استطاعت على الرغم من المعارضة التي واجهتها أن تستمر لتؤثِّر في عصر النهضة بل أن يستمر تأثيرها ليصل إلى عصر النهضة في أعمال مفكرين مثل بيكو ديلا ميراندولا وإلى القرن السابع عشر حيث نجد بعض أطروحاتها، لا سيما مفهوم الحلول، في فلسفة اسبينوزا[1].

يعدّ سيغور بارابانت (توفي حوالي عام 1284)، القادم من منطقة في غرب

---

(1) من أبرز مظاهر ذلك الامتداد الرشدية اليهودية التي ازدهرت في القرنين الرابع عشر والخامس عشر في أعمال ليفي بن جرشون وإلياهو دلمبيديغو، ويبدو أن أولئك كانوا الجسر الذي ربط بعض أطروحات الرشدية بفلسفة اسبينوزا في القرن السابع عشر. انظر: Julián Marías, *History of Philosophy*, tr. Stanley Appelbaum et al, (New York: Dover, 1967), p. 183.

أوروبا تُعرف بالأراضي المنخفضة وتشمل هولندا وبلجيكا، أحد أشهر اثنين تبنّيا الفكر الرشدي. كان الآخر هو معاصره بويتيوس دو داسيا (Boethius de Dacia) الدنماركي. دعا أولئك إلى مفاهيم رفضتها السكولائية الوسطوية في أوروبا، وهي الاتجاه اللاهوتي الذي هيمن على معاهد التعليم في أوروبا لعدة قرون بالاتّكاء على تعاليم الكنيسة من ناحية وعلى الفلسفة الأرسطية من ناحية أخرى. على عكس مبادئ السكولائية، التي كان أشهر وأهم أعمدتها في ذلك العصر توماس، أو توما، الأكويني، دعت الرشدية إلى الاعتقاد بقدم العالم وإلى وحدة العقل بين البشر مع استحالة الخلود الفردي. وإلى جانب ذلك دعت الرشدية إلى ازدواجية الحقيقة، أي أن تكون أطروحة ما صحيحة في اللاهوت وغير صحيحة في الفلسفة والعكس. وكان القول بذلك كله مناقضاً لمبادئ اللاهوت المسيحي ويعدّ من يقول به مهرطِقاً يستحق العقاب.

في عام 1277 صدرت إدانة لسيغور وبويتيوس ودعيا للمساءلة بشأن تُهمة الهرطقة، لكنهما فرّا، على ما يبدو، إلى إيطاليا حيث يقال إنهما لقيا حتفهما بالقتل. وكان أحد الذين قاوموا الحركة الرشدية وأدانوا دعاتها الأسقف الفرنسي إتيان تيمبيير (Etienne Tempier) الذي أصدر عامي 1270 و1277 إدانتين للرشدية أو للأرسطية المتطرفة. عدّدَ فيها 219 اعتراضاً تشبه في مجملها اعتراضات أبي حامد الغزالي على الفلاسفة في كتابه المعروف **تهافت الفلاسفة**. غير أن اللافت هو أنه على الرغم من كثرة الإدانات لسيغور تحديداً فإن دانتي في **الكوميديا الإلهية** يضعه في الطبقة الرابعة من الجنة إلى جانب توما الأكويني أحد ألدّ أعدائه وأعداء الرشدية.

النظرة الإيجابية للرشدية والرشديين في ملحمة دانتي الشهيرة تلفت النظر بقدر ما تقترح أن الشاعر الإيطالي أراد أن يقول شيئاً من خلال المكان الذي اختاره لدعاة الرشدية في أوروبا. هل أراد الشاعر أن يوحي بأنه مؤيد لما تضمنته الرشدية من عقلانية ومعاداة للكنيسة آنذاك؟ هل كان بإعجابه بالرشديين يؤكد أنه رشدي متخفٍّ؟ ربما. لكن الرشدية والرشديين وجدوا فيما بعد من وقفَ إلى جانبهم مدافعاً على نحو أوضح. إنه المؤرِّخ والمفكر الفرنسي إرنست رينان الذي قدَّم في

منتصف القرن التاسع عشر أطروحة حول «ابن رشد والرشدية» يرى بعض الباحثين أنها تحمل رؤية إعجاب بموقف ابن رشد من التشدُّد الديني في عصره. فبالنظر إلى العمل الرئيسي لرينان، وهو مؤلَّفه الشهير **حياة المسيح**، ليس من المستغرب، بحسب ذلك الباحث، أن يتبنّى رينان ابن رشد بوصفه مفكِّراً وقف في وجه الخطاب الديني والمؤسسة الدينية الرسمية في عصره. ذلك أن موقف ابن رشد هو ذاته موقف رينان. فهو يستعيد موقف الكنيسة في العصور الوسطى تجاه الفيلسوف العربي المسلم لأنه موقف يراه منسجماً مع موقفه هو في القرن التاسع عشر تجاه الخطاب الديني والمؤسسة الدينية الرسمية في بلاده وفي أوروبا بصورة عامة[1].

(1) John Marenbon, "Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation", https://www.academia.edu/6641009/Ernest_Renan_and_Averroism_the_story_of_a_misinterpretation.

الفصل الثاني

مواجهات عصر النهضة

1. إيراسموس: درء الضرر

في أوائل القرن الخامس عشر الميلادي نشر القس والمصلح الهولندي إيراسموس (1466-1536) كتاباً بعنوان **مديح الحمق** (*In Praise of Folly*) تضمّن نقداً ساخراً ولاذعاً للمفاسد الشائعة في عصره لا سيما في الكنيسة. ويعدّ إيراسموس من قادة ما يُعرف بحركة الإصلاح الكنسي (ريفورميشن) وقائداً من قادة النهضة الفكرية في أوروبا. كتبَ باللاتينية، كمعظم أبناء عصره، ودعا إلى إصلاح الكنيسة الكاثوليكية، لكنه ظلَّ كاثوليكياً مخلصاً بعيداً عن البروتستانتية التي كان يقودها مارتن لوثر في ألمانيا. ويعدّ كتاب **مديح الحمق** من النصوص التأسيسية للإصلاح والنهضة الأوروبية. ومع أن السخرية كانت واضحة في عنوان ذلك الكتاب، إذ لا أحد يحب الحمق ناهيك عن أن يمدحه، فإن الخطاب المزدوج الذي استخدمه إيراسموس خلقَ له مشكلات عديدة لأن السخرية لن تفوت على بعض المعنيين، لذا كان على الكاتب أن يسعى إلى درء الضرر بتوضيح بعض النقاط في مقدمته على سبيل التحوط فذكرَ ما يلي:

«ولكني أسأل ما إذا كان من يهجو الناس دون أن يذكر الأسماء إنما يعلم وينذر دون أن يؤلم. إذا كان يفعل ذلك [أي يسمّي] فلا حاجة إلى الجدال. هذا إلى جانب أن من لا يستثني طبقة من الناس فهو لا يبدو مستاءً من أحد بعينه،

وإنما هو مستاء من الجميع. ولذا فإن أي شخص يدّعي أنه تضرر فإنما يفضح ضميراً فاسداً أو مخاوفاً لديه»[1].

وليحصِّن نفسه أكثر سارع المصلح الهولندي إلى استدعاء شخصية من التاريخ المسيحي يقدّسها الجميع بوصفه أحد الذين سبقَ أن فعلوا ما يفعله إيراسموس نفسه الآن: «القديس جيروم مارس هذا النوع من الكتابة بل بقدر أكبر من الحرية والحدّة». نعم الحرية، فهي مربط الفرس في وجه رقابة مؤسسية كنسية ورقابة اجتماعية أيضاً تضطر الكاتب حتى إن كان قسّاً إلى التروي والتبرير ثم الاحتماء بسلطة تبدو أعلى كسلطة قديس وليس سلطة قسّ أو قسيس.

2. سرفانتس: سلطة الجمهور

الكاتب الإسباني ميغيل دي سرفانتس (1547-1616) لم يكن قسّاً ولا قريباً من الكنيسة مثل إيراسموس، لكنه واجه السلطة واضطر للتعامل مع سطوتها. كان سرفانتس من أعمدة النهضة الأوروبية أيضاً وهو أشهر كتّاب أسبانيا على الإطلاق، ويعدّ موازياً لشكسبير في إنجلترا من حيث الأهمية. وقد واجه سطوة الرقابة وسطوة الحماية أيضاً (كما فعل أبو حيان التوحيدي) وذلك حين أراد نشر روايته الكبيرة **دون كيخوته** في أوائل القرن السادس عشر. خاطب سرفانتس في مقدمة روايته نبيلاً إسبانياً ليهديه الكتاب «متوسِّلاً» إياه أن يقبل حكاية البطل دون كيخوته تحت حمايته ضدّ أولئك الذين يحاكِمون مثل تلك الأعمال، بحسب سرفانتس، بجهل لا يقدِّر قيمتها. أما مقدمة الرواية فتضمنت حديث الكاتب عن قلقه من أن روايته لم تحمل ما تحمله كتب ذلك العصر من علم واسع يتكئ على مقولات الأقدمين، وأنها جاءت دونما قصائد مزخرفة بالبلاغة والصور الشعرية في مقدمتها كما كان العرف عندئذٍ. يشكو الكاتب ذلك لصديق له لا يلبث أن يطمئنَ الكاتب أنه ليس في حاجة إلى الاعتذار عن غياب تلك المقدمات المزركشة لأن الرواية

(1) Desiderius Erasmus, *In Praise of Folly*, tr. John Wilson (Grand Rapids, MI: University of Michigan Press, 2000), p. 3. An electronic version: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1466-1536,_Erasmus_Roterodamus,_In_Praise_Of_Folly,_EN.pdf

أصلاً تهدف إلى تحطيم السلطة التي تتمتع بها حكايات الفروسية القادمة من العصور الوسطى، الأمر الذي لا يستلزم مقدمات تقليدية. فالكتاب يخالف التقاليد أصلاً.

غير أن الصعوبات التي واجهها سرفانتس تجاوزت مسائل التقديم وتقاليد العصر حين وضع الكاتب الإسباني نفسه في خضم قضية من أكثر القضايا حساسية في أسبانيا وأوروبا في العصور الوسطى وعصر النهضة وهي قضية المواجهة مع الإسلام والمسلمين. وكانت تلك قضية بالغة الأهمية والحساسية للأسبان بشكل خاص نتيجة للحضور العربي الإسلامي في إسبانيا وما تمثله تلك القضية من ضغط على المشهد الديني والسياسي والثقافي. لقد أراد سرفانتس تقديم المسلمين من خلال «مؤلِّف» متخيَّل لرواية **دون كيخوته** نفسها واضطر إلى المناورة مع الرقيب الديني والسياسي والشعبي بوصف ذلك «المؤلِّف» الموريسكي المسلم وغيره من مسلمي إسبانيا بصفات متباينة تتضح فيها مهارة الكاتب في مداورة الرقيب ومراوغته من زوايا مختلفة. وقد أشار سرفانتس في المقدمة المشار إليها إلى وعيه بالضغط الذي يمارسه الآخرون أو الناس أو، بحسب تعبيره، «ذلك المشرّع القديم الذي يسمونه الجمهور». الجمهور هو من يضع القوانين، القوانين غير المكتوبة غالباً، ولكن الحاضرة دائماً في ذهن السياسي والاقتصادي والمشرّع والكاتب.

تتضح مراوغة سرفانتس للسلطة في طريقة تقديمه للمؤلِّف المتخيَّل واعتذاره لذلك التقديم ثم في الكيفية التي يغيّر بها كلامه ويبرِز المؤلِّف على نحو مناقض لما قاله عنه في البداية. فالمؤلِّف الذي يسميه سرفانتس «سيدي حامد بننجلي» رجل دوّن سيرة الفارس الإسباني في أوراق اكتشفها سرفانتس صدفة أثناء بحثه عن مصدر يكمل قصة دون كيخوته، إذ إن سرفانتس يظهر نفسه كما لو كان ينقل عن مصادر تاريخ دون كيخوته، على طريقة المؤرّخين الذين يحفظون سيرة الأبطال في تاريخ الأمم، ففي أحد المواقف التي كان دون كيخوته يخوض فيها معركة يتوقف المصدر الذي يعتمد عليه سرفانتس ما يضطره للبحث عن مصدر آخر ثم لا يلبث أن يجده بعد لأي لدى الراوي أو المؤلِّف المسلم. والنصّ هنا نصّ مخطوطة كُتبت بالعربية يحتاج معها سرفانتس إلى مترجم سرعان ما يجده فيتصل لديه ما انقطع من قصة.

لكن اللافت هو أن هذا الوضع المختلَق بأكمله يقود إلى مأزق ثقافي غير مختلَق، فباستحضار عربي مسلم ليروي قصة بطل أسباني -وإن كان بطلاً يبعث على الضحك والإشفاق أكثر مما يبعث على الإكبار في نظر جمهور سرفانتس على الأقل- يدرك الكاتب الإسباني أنه يضع نفسه في مأزق أمام ذلك الجمهور لا سيما في أجواء كانت لا تزال مشحونة بالعداء للمسلمين في أعقاب طرد معظمهم من الأندلس وعلى الرغم من مرور ما يزيد على القرن منذ جرت تلك الأحداث.

يقول سرفانتس: «والآن إن كان ثمة اعتراض على حقيقة هذا التاريخ، فإنه لن يكون غير أن راويه عربي - وقد عرفَ أفراد ذلك الشعب بأنهم جاهزون للكذب، ولكن مع أنهم أعداؤنا فإن من الممكن القول إنه أقرب إلى إنقاص الحقيقة من أن يكون مبالغاً فيها»(1). لكن هذا الكلام الذي يرد في الفصل التاسع من الرواية ينقلب جذرياً في الفصل الثالث والخمسين، بعد مئات الصفحات ومئات الأحداث، ليقدِّم سرفانتس «مؤلِّفه» المتخيَّل بطريقة مغايرة تماماً: «هذا ما يقوله سيدي حامد الفيلسوف المحمدي، ذلك أن كثيرين يتمكنون بنور الطبيعة ودون نور من إيمان من إدراك قصر حياتنا الدنيا واضطرابها وأبدية حياتنا الأخروية القادمة»(2). نغمة الاعتذار والتبرير هي هي، لكن الاختلاف واضح في أن العربي العدو والأقرب إلى الكذب صار فيلسوفاً يدرك الحقيقة بنور الطبيعة، أي على النحو الذي مكّن فلاسفة اليونان والرومان في نظر مسيحيي أوروبا في العصور الوسطى من التوصل إلى حقائق على الرغم من كونهم غير مسيحيين. سيدي حامد بننغلي يصبح أرسطو أو ابن رشد، بعد أن تمَّ التحايل على الجمهور المشبَع بالعداء من خلال السرد والإمتاع في حكاية من البطولة المليئة بما يضحك الجمهور ويطربهم. فالجمهور «المشرّع»، كما وصفه سرفانتس، رقيب ضخم على الثقافة ولا بدَّ من مداراته والتحايُل عليه.

لكن لا شكّ أن الجمهور لم يكن وحده ما يفكر فيه سرفانتس ويخشاه حين تحايل في تقديم «مؤلِّفه» المسلم. هناك أيضاً، بل قبل الجمهور وأخطر منه بكثير،

---

(1) *Don Quixote*, trans. J. M. Cohen (Middlesex: Penguin, 1950), p. 78.

(2) السابق، ص 811.

محاكم التفتيش الإسبانية التي يمكن لها أن تدين كل من يبدر منه ما يوحي بالمروق على الدين. كان سرفانتس محمياً من هذا كله بكونه إسبانياً وكاثوليكياً كما بمكانته الأدبية، وأيضاً بالنبيل الإسباني الذي أهدى الرواية إليه. ولا يقل أهمية عن ذلك كله أنه يقدِّم عملاً كوميدياً نظر إليه الناس آنذاك بوصفه أدباً شعبياً وضاحكاً لا أدباً رفيعاً على النحو الذي ننظر من خلاله الآن إلى رواية **دون كيخوته** بوصفها أنموذجاً للأدب العظيم. لكن الكاتب الأسباني كان مع ذلك في حاجة إلى كل أنواع التقية التي تبعده عن المساءلة أمام رقباء لا يرحمون وجمهور يغلب عليه الجهل ويطغى عليه التعصب. ولنا أن نتخيل كتّاباً في أسبانياً لم تكن لديهم نفس المؤهلات الدينية والعرقية ونفس المواهب في التأليف الكوميدي الساخر بشكل خاص. كان أولئك بالطبع أكثر عرضة لعين الرقيب ومساءلته وعقوبته. وكان أكثر أولئك عرضة هم الأقليات الدينية سواء أكانوا ممن اتّهمهم الكاثوليك الإسبان بالمروق إلى البروتستانتية أو الإصلاح الذي كان قد بشّر به مارتن لوثر وإيراسموس وغيرهما، أم -وهذا أسوأ- كانوا من المسلمين أو اليهود.

الأقليات وما يفرض عليها من سلوك ومواقع اجتماعية وتصورات هي أيضاً ما نجد في مسرحيات شكسبير، معاصر سرفانتس، سواء كان ذلك في تصويره لليهودي شايلوك في **تاجر البندقية** أم في تصويره للموريسكي المسلم عطيل في المسرحية التي تحمل الاسم ذاته. في مسرحية **عطيل** يبدو البطل المغربي مزيجاً للشهامة والطيبة، من ناحية، والعنف والقوة التي يسهل التلاعب بها، من ناحية أخرى، فهو الشخص الذي تقع الإيطالية الجميلة ديدمونة في حبه وهو الشخص الذي يغتالها حين تصبح القوة التي يمثّلها ألعوبة في يد شخص شرير مثل إياغو. ومن الصعب تفسير تلك الوصفة دون الرجوع إلى الضغوط الثقافية التي جعلت من الصعب على الكتّاب أن يصوروا شخصاً ذا خلفية إسلامية أو عربية غريبة عن أوروبا المسيحية على نحو أكثر إيجابية أو أكثر تحضُّراً، فثمة وحشية كامنة سرعان ما تثور حين تشتعل نار الغيرة في قلب ذلك الموريسكي الأسود. غير أن أنموذجاً أكثر طرافة ومصادمة في مواجهته للسلطة والرقابة التي تفرضها هي تلك التي يمثلها كاتب معاصر لشكسبير وفي مجال المسرح أيضاً هو كريستوفر مارلو.

3. كريستوفر مارلو: مخاوف الاستبداد

لم يعِش كريستوفر مارلو أكثر من تسعة وعشرين عاماً وترك مع ذلك أعمالاً تجعله من عمالقة المسرح والأدب الإنجليزي بشكل عام، فقد ولد عام 1564 وتوفي في ظروف غامضة عام 1593. لكن تلك الأعوام القصيرة كانت مملوءة بنشاط أدبي رفيع جعله منافساً لمعاصره شكسبير. فقد مُثّل لمارلو عدد من المسرحيات التي حقّقت نجاحاً هائلاً في عصره والتي نُشرت فيما بعد والتي تعدّ من عيون المسرح الإليزابيثي.

المسرحية التي أجدُها جديرة بالملاحظة في سياقنا الحالي هي التي كتبها مارلو حول القائد المغولي تيمورلنك وتألّفت من جزأين بعنوان **تامبورلين** (*Tamburlaine*). لكن من الضروري بدءاً وضع تلك المسرحية ولو بإلماحة في إطار المحطات الرئيسة في حياة مارلو وأعماله. هنا نلاحظ أن ذلك الكاتب الذي عاش في عصر ازدهار المسرح الإليزابيثي وفي عهد يعدّ عصر النهضة في إنجلترا لم يكن كاتباً شهيراً فحسب وإنما خاض في أهم قضايا عصره سواء السياسية أو الدينية وكان له نشاط في تلك المجالات هي محل جدل حتى الآن، فقد اتُّهم بالإلحاد وبالجاسوسية وبتُهم أخلاقية جعلت حياته القصيرة عالية التوتر مقارنة بكثير من معاصريه ومنهم وليم شكسبير، وما يعزز ذلك أنه مات مطعوناً بعد أن أصدرت بحقه مذكرات توقيف قانونية. ودون الدخول في تلك القضايا يهمنا هنا أن نرى صلة ذلك بمسرحيات مارلو التي لامست قضايا من النوع المشار إليه، فقد مسّت المسرحيات وضع اليهود في المجتمع المسيحي الإنجليزي (**يهودي مالطا**)، وعلاقة الفرد بالدين وبالمعرفة (**الدكتور فاوست**) والسلطة السياسية (**إدوارد الثاني**) والصراع الديني (**مذبحة باريس**). تناول تلك القضايا لم يمرّ بسلام لأن السلطات كانت بالمرصاد لكثير مما كتبه مارلو فمنعت أعمالاً وحذفت مقاطع من أعمال واستثارت بعض تلك الأعمال ردود فعل حادة من جهات متنفذة. ويمكننا أن نتخيل ما واجهه الكاتب من صعوبات من النظر في مسرحية **تامبورلين** (تيمورلنك) التي تناولت موضوع الاستبداد السياسي والعسكري من خلال شخصية القائد المغولي.

إن السؤال الأول الذي يتبادر أو ينبغي أن يتبادر إلى الذهن هو حول اختيار

الكاتب شخصية بعيدة ثقافياً واجتماعياً عن المحيط الذي يعيش فيه الكاتب: لماذا تيمورلنك أو لماذا زعيم مغولي أو شرقي؟ هل كان القائد المغولي هو الأنسب لما يريد الكاتب تناوله في المسرحية؟ أليس في التاريخ الإنجليزي أو الأوروبي شخصيات مناسبة؟ هنا لا بدَّ أن نفترض أن لتيمورلنك، الذي اجتاح الشرق بجيشه مدمِّراً ومحرقاً ومهيمناً، تفرداً يجعله مرشحاً قوياً بشكل خاص لمسرحية تتناول السلطة العسكرية والسياسية. لكن الاجتياح والتدمير والحرق والاستبداد هو ما تحفل به تواريخ الشعوب كلها تقريباً. كان بإمكان مارلو اختيار قائد يوناني مثل الإسكندر أو روماني مثل يوليوس قيصر أو قرطاجي مثل هنيبعل لكن من المحتمل جداً أو المرجّح أن مارلو رأى في كون تيمورلنك من منطقة بعيدة عن أوروبا ومحاطة من ثم بالغموض يجعلها أنسب للحديث عن القوة والاستبداد في أكثر أشكالهما إرهاباً وصرامة بالنسبة إلى المسيحيين الأوروبيين. في أحد مشاهد الجزء الأول من المسرحية يصف تيمورلنك نفسه بأنه «سوط الله وغضبه»، وهو وصف يصعب وضعه على لسان الإسكندر أو قيصر وإنما على لسان رجل ينتمي إلى دين سماوي. وحين يتبدّد ذلك الانتماء إلى المقدس أو السماوي في مشهد من الجزء الثاني بتحدي تيمورلنك للآلهة كلها فإن الأمر يتغير: «أي إله يجرؤ على تعذيب جسدي على هذا النحو. . .»، هذا الكلام المعبّأ بالكفر لم يكن من السهل على مارلو أن يضعه على لسان قائد ينتمي إلى الموروث الأوروبي الغربي ويعرفه الجمهور أو يعتزّون به، ناهيك عن أن يكون ذلك القائد مسيحياً مثلاً أو إنجليزياً. في تيمورلنك يمكن للكاتب دراسة طبيعة الاستبداد وأن يقول ما يشاء تقريباً دون خوف من سلطة تعاقبه أو جمهور يقاطعه. الأرجح أن مارلو وجد في تيمورلنك متحدثاً مناسباً باسمه عن أفكار إلحادية من النوع الذي اتُّهم به الكاتب الإنجليزي نفسه، وقد وجد أحد منتقدي مارلو في عصره، وهو الكاتب روبرت غرين (Robert Greene)، مدخلاً للهجوم على الكاتب بوصف تيمورلنك بأنه «تامبورلين الزنديق».

ومع أن مسرحية **تيمورلنك** أو **تامبورلين** منحت مارلو شهرة واسعة، فإن شهرة أخرى كبيرة جاءته من مسرحية **يهودي مالطة** التي وصفت العلاقات اليهودية

المسيحية من زاوية تركت أثراً على أشهر معاصري مارلو، وليم شكسبير، في مسرحية **تاجر البندقية**. يقدِّم مارلو في **يهودي مالطة** شخصية شبحية في البدء تمثل الكاتب الإيطالي مكيافيلي باسم «مكيافيل» يتحدث عن أن القوة لا أخلاق لها، ثم ترسم المسرحية الصراع بين اليهودي باراباس والأتراك الذين قاموا بغزو مالطة من ناحية والمسحيين حكام الجزيرة آنذاك من ناحية أخرى. أحداث الصراع ورسم الشخوص يأتي ضمن مواقف مسيحية معروفة بعدائها للأقليات اليهودية، وهي مواقف تتكرر في مسرحية شكسبير التي يقال إنه تأثر فيها بمسرحية مارلو. ولا شكّ أن شخصية من أقلية مكروهة أو ترتبط بعلاقات متوترة بمحيطها الاجتماعي، مثل الأقلية اليهودية، تتيح للكاتب أن يمرِّر مقولات ومواقف تجاه قضايا حساسة يصعب تناولها عادة، مثل نقد الدين أو المجتمع أو النظام السياسي.

الفصل الثالث

مواجهات تنويرية ورومانسية

أ. المواجهات التنويرية

1. رينيه ديكارت: مواجهات العِلْم

الفيلسوف الفرنسي الشهير ديكارت (1596-1650)، صاحب المنهج المعروف في الشك، لم يتوصل إلى منهجه في بيئة متسامحة ترحّب بالخروج عما استقر واتفق مع المعتقدات السائدة لا سيما الديني منها. فحين ساءل الشاب الفرنسي ما تعلمه في مدرسته «لا فليش» من أُسُس المنهج الأرسطي في دراسة الطبيعة، أي علم الفيزياء بقواعده السائدة في القرن السابع عشر والممتدة منذ القرون الوسطى، أدرك سريعاً أنه يضع قدميه في مياه حارة عانى منها غيره.

لقد عاش ديكارت في قرن شهدَ ذروة من ذروات النهضة الأوروبية وهي تمس غرب أوروبا ووسطها وشمالها بعد أن اشتعلت في جنوبها استمراراً لإرهاصات بدأت في صقلية في القرن الثاني عشر ثم إيطاليا في الفترات التالية. العلوم العربية واليونانية التي تُرجمت وانتشرَت تدريجياً طرحت أنماطاً من المعرفة والتفكير سادت زمناً طويلاً إلى أن تحولت إلى موضع للمساءلة من قبل أجيال رأت فيها نقاط ضعف وخلل يحتاج إلى معالجة. فالفكر الأرسطي الذي هيمن على الجامعات ودور العلم في مختلف أرجاء أوروبا لم يكن مقنعاً لجيل من الباحثين وطلاب العلم في فرنسا وغيرها في مطلع القرن السابع عشر.

لم تكن تلك المراجعة سهلة بطبيعة الحال، لأنها تضمّنت نقداً للأوضاع القائمة ومطالبة بتغييرها في حين أن مؤسسات ومصالح وأشخاص اتكأوا على تلك الأوضاع إما بقناعة وإما دون قناعة، لكنهم كانوا مستعدين لرفض تلك المراجعة. أحد الذين أرهصوا لذلك النقد بل قلبوا الأوضاع قبل ديكارت ومعاصريه بعقود قليلة كان كوبرنيكوس فكان الرفض الذي جوبه به أنموذجاً لما ينتظر من يفكر بالسير على منواله. لكن لم يكن هناك من بدٍّ للسير مهما بلغت الصعوبات، فجاء غاليليو في إيطاليا داعماً لنظرية كوبرنيكوس في قلب الصورة التقليدية لموقعَي الشمس والأرض ومطالبته بجعل الاستكشاف العلمي وليس نظريات القدماء أساساً للمعرفة. ديكارت سار أيضاً على ذلك المنوال حين رفض الأُسُس الفلسفية التي قامت عليها الفيزياء آنذاك. والأُسُس هنا أُسُس أرسطية قالت إن الطبيعة تتحرك وفق طبيعة خاصة لكل أجزائها، في حين أن غاليليو ثم ديكارت طالَبا بجعل الرياضيات ومقاييسها وحساباتها هي أساس التعرف على الطبيعة والتعامل معها.

في كتابه **مقالة في المنهج** أوضح ديكارت أنه سمع بما حدث لغاليليو حين ارتكب الخروج على المستقر في معرفة الناس والمؤسسات ومصالح السلطة الدينية بشكل خاص، لكنه اكتشف قبل ذلك، أثناء وجوده في باريس في عشرينيات القرن السادس عشر، أن الأجواء كانت ملبّدة بألوان المنع والعقاب. كانت العاصمة الفرنسية آنذاك تمور بتحركات فكرية وعلمية تثير الشكوك والأسئلة في كل مكان:

«كان المتعلمون تعليماً عالياً يبحثون عن الخارج عن السائد من الأذواق وعن الطليعي في الشعر والأدب وحتى الفلسفة. كان نقد المعرفة التقليدية لا سيما المرجعيات الكلاسيكية مثل أرسطو هو الموضة... في أغسطس 1624 اجتمع أكثر من ألف شخص في قاعة باريسية كبيرة ليستمعوا إلى تفنيد لأربع عشرة أطروحة ضدّ أرسطو. وفي آخر لحظة أعلن أن الحوار غير قانوني، وفيما بعد، بطلب من السوربون، صدر منع عن تعليم أي آراء تنتقد المرجعيات العلمية القديمة، ليس أرسطو فقط على الأرجح وإنما أيضاً بطليموس وجالينوس»[1].

---

(1) Tom Sorell, "Introduction" (1986), in *A Discourse on Method* by René Descartes, tr. John Veitch (London: Dent, 1912), p. xiv.

تلك كانت الأجواء التي حاول ديكارت أن يقدم فيها إسهامه الكبير: حراك فكري ونقدي واسع يقابله قمع صارم أيضاً. وكان من الطبيعي أن يتردد المفكر الفرنسي في المغامرة بجديده في تلك الأجواء.

من هنا نستطيع أن نفهم حجم الاحترازات التي كان أولها استعمال الفرنسية لغة لكتابه حول المنهج بدلاً من اللاتينية التي كُتبت بها كُتُب ديكارت الأخرى (مع أنه تُرجم فيما بعد إلى اللاتينية). أما الاحترازات الأخرى فقد حرص ديكارت على الإعلان عنها لتقيه الشرور المحتملة نتيجة لمقترحاته الشكوكية. ففي الفصل الثالث من **مقالة في المنهج**، يؤكِّد الفيلسوف الفرنسي أن منهجه الذي يدعو من خلال الشك إلى هدم المنزل القائم وبناء آخر محله، بمعنى تبديل القائم بما هو أفضل منه من النواحي العلمية والمعرفية من حيث هو قائم على يقين لا شكّ فيه، هو أيضاً منهج مبني على مبادئ أخلاقية لا يحيد عنها. يقول إنه ألزم نفسه بثلاثة من تلك المبادئ أولها، وهو الذي يعنينا هنا:

«أن أطيع قوانين وعادات بلادي، ملتزماً بقوة بالمعتقد الذي تعلمته، بفضل الله، منذ طفولتي والذي يحكم سلوكي في كل أمر حسب الآراء الأكثر اعتدالاً، والأبعد عن التطرف، التي يمكن تطبيقها وقد وافق عليها بشكل عام أولئك الذين يعدّون الأكثر حكمة ممن أعيش بينهم»[1].

في الفصل السادس والأخير من ذلك الكتاب، يشيرُ ديكارت إلى ما سمعه عن أحداث تتعلق بغاليليو وأن الأفكار التي عبَّر عنها ذلك العالم الإيطالي في مجال الفيزياء قد رفضها «أشخاص أحترمهم كل الاحترام، وتأثيرهم على أفعالي ليس بأية حال أقل من تأثير عقلي على أفكاري»[2].

بعد ذلك الإذعان العلني يدخل ديكارت في اعتذارية كثيرة الالتفاف ليبيّن أنه يرى ما رآه غاليليو لكنه لم يرضَ أن يعلنه لأنه لا يثق بقدرته على الحكم، أي أنه إنسان قابل للخطأ، وأنه لذلك توصل أولاً إلى قرار بعدم نشر آرائه. لكنه يعود بعد

---

(1) Descartes, *A Discourse on Method*, (London: Dent, 1912), p. 19.

(2) نفسه، ص 48.

ذلك التواضع الجمّ ليشير إلى أنه شعر بأنه قد يرتكب خطأ بعدم الإعلان عن تلك الآراء:

«ولكن حالما امتلكت فكرة عامة حيال الفيزياء وبدأت في إجراء تجارب على عدد من الصعوبات الجزئية المتنوعة، لاحظت إلى أي حدّ يمكنها أن تمضي بنا، وكم تختلف عن المبادئ السائدة حتى الوقت الحاضر، رأيت أنه ليس بإمكاني أن أخفيها دون أن أرتكب إثماً عظيماً بحق القانون الذي يفرض علينا فعل كل ما هو في مصلحة البشرية»[1].

ذلك كان القلق الذي رافق منجز ديكارت الهائل في العلوم والفلسفة، وهو قلق ربما لا يعني قراءه المعاصرين لكنه، ككل أنواع القلق والمواقف التي أدّت إليه ونتجت عنه، مهم لمعرفة آليات التطور المعرفي وما يعتورها أحياناً كثيرة من صعوبات ومخاطر.

غير أن ديكارت اتكأ، لكي يتفادي تلك الصعوبات والمخاطر، على حِيَل كثيرة أوضحها اللغة المهادِنة والاعتذارية، أي كثرة التبريرات والتنازلات، لكن المفكر الفرنسي اعتمد فوق ذلك على انتمائه الديني والوطني والاجتماعي، على كونه كاثوليكياً فرنسياً ومن فئة محمية اجتماعياً، إلى جانب الرعاية الأرستقراطية التي لجأ إليها في إهداء الكتاب والتي احتاجها معظم كتّاب ومفكري تلك الفترات من تاريخ الحضارة الغربية. قدر أكبر من ذلك كله، أكبر من الاعتذار والتبرير، ومن التواري والكتابة بين الأسطر، احتاجه، كما سنرى بعد قليل، كتّاب أوروبيون لم يمتلكوا ما امتلكه ديكارت أو حتى غاليليو فكانوا بذلك أكثر عرضة للخطر. إنهم أفراد الأقلية اليهودية التي كانت تقيم بين ظهراني الثقافات المسيحية سيما وقد ظهر من بينهم مفكّرون سعوا إلى تغييرات بعضها أكثر جذرية وأشد خطراً مما سعى إليه مفكّرون أوروبيون مسيحيون. قبل أولئك نقف على علم من أعلام التنوير الفرنسي والأوروبي في تياره الرئيس: مونتسكيو.

---

(1) Descartes, *A Discourse on Method*, op. cit., p. 49.

2. مونتسكيو: المواجهة عبر الفُرس

كانت حركة التنوير في أوروبا عامة وفرنسا بشكل خاص حركة صدام وإعادة نظر عميقة تجاه الكثير من الأنظمة والأعراف وطرائق التفكير المستقرة في الغرب لقرون طويلة. وكان من الطبيعي لقادة تلك الحركة مثل جان جاك روسو وفولتير ومونتسكيو وغيرهم أن يسلكوا في بعض ما كتبوا أساليب تحاول تمرير ما لديهم عبر سلطات الرقابة الهائلة آنذاك سواء تمثلت في السلطة السياسية أو الكنيسة أو غيرها من مراكز القوى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. ومع أن الكثير من ذلك نجح في المرور، فإن الكثير أيضاً توقف عند مقص الرقيب أو واجه صرامة الاعتراض والشجب والتحريض.

كان مونتسكيو (1689-1755) أحد الذين تعرّضوا لتلك المواجهة، الأبدية فيما يبدو، بين الفكر وأشكال السلطة المختلفة، وهو يأتي هنا لأهميته الخاصة دون شكّ ولكن في المقام الأول لأنه أيضاً يمثل غيره من التنويريين وهو دون شكّ أحد مؤسّسي تلك الحركة في فرنسا وأوروبا عامة.

عُرف مونتسكيو بفكره السياسي والقانوني وإن استخدم الأسلوب الأدبي في توجيه بعض نقده باستخدام الأسلوب القصصي. أشهر أعماله هو كتابه الكبير **روح القوانين** الذي ظهر عام 1748 من دون مؤلِّف، والذي قعّد للأنظمة السياسية والتشريعية وحللها على نحو صار من مسلّمات تلك الأنظمة في الفترات التالية. فقد قسّم السلطات إلى تشريعية وقضائية وتنفيذية وقال بضرورة الفصل بينها، كما أنه حلّل طبيعة الأنظمة الديمقراطية والمَلكية والدكتاتورية وأعاد الكثير من تركيبتها وسلوكيات الحكام إلى الطبيعة الإنسانية بدلاً من عزوها للأفراد وأمزجتهم أو مصالحهم. إلى جانب هذا قال مونتسكيو بما قاله تنويريون آخرون وهو أن الأخلاق والقوانين منتجات إنسانية ولا صلة لها بمعايير دينية ثابتة، أي أنه علمنَ القوانين والأخلاق معاً وارتكب من ثم، في نظر الجماعات الدينية في فرنسا وإيطاليا والنمسا آنذاك مثل اليسوعيين، جرم الخروج على المسيحية. وكان ذلك الخروج يعني إما اتباع المذهب الربوبي القائل إن الكون له ربَ لكنه يدير نفسه بنفسه، وإما «السبينوزية»، أي اتباع مذهب اسبينوزا وسنقف بعد قليل على بعض

آراء هذا الأخير وما واجه من مشكلات نتيجة لها. وقد وُجِّهت تُهمتا الربوبية والسبينوزية لمونتسكيو حين صدر **روح القوانين**، الذي عُرف فيما بعد أنه مؤلِّفه، وقد أدرجت الكنيسة الكاثوليكية الكتاب ضمن ما أسمته «قائمة الكتب الممنوعة» (Index Librorum Prohibitorum). ثم ما لبث أعداء المفكر الفرنسي أن عادوا يتقصّون أفكاره وتطورها فوجدوا في كتاب سابق له هو **رسائل فارسية** (1721) ما رأوا أنه مشكلات مشابهة لما اكتشفوه لاحقاً. يقول أحد الباحثين بعد تتبعه لصلة مونتسكيو باسبينوزا إن المفكر الفرنسي فنّد المساواة بين مذهبي الربوبية والسبينوزية لأن الأول يتضمن الإيمان بخالق مؤكداً صلته بالمسيحية وإيمانه بالإله «من حيث هو خالق ومن حيث هو حافظ»[1].

يتّسم كتاب **رسائل فارسية** بطابعه القصصي حيث نقرأ رسائل متبادلة بين عدد من الأشخاص أبرزهم رجلان من فارس يزوران فرنسا ويرويان ما شاهداه هناك. نُشر الكتاب في البدء في هولندا ولم ينسبه مونتسكيو لنفسه، أي سار على نفس الطريقة السابقة في نشر **روح القوانين**، لكنه هنا اتّبع أسلوباً مختلفاً ليس من خلال الصبغة القصصية للعمل فحسب وإنما أيضاً من خلال ادّعائه في مقدمة الكتاب أنه وجد تلك الرسائل وهو مجرد مترجم لها: «دوري لم يتجاوز أنني ترجمتُ»، ثم يشير إلى أنه عدّل أسلوب الرسائل لتخليص الجمل من التعبير الشرقي وجعله مناسباً «لعاداتنا». ما لم يخلص الكاتب الفرنسي رسائله منه هو النقد الصارم لمختلف أوجه الحياة في فرنسا لا سيما النظام السياسي والاجتماعي والحياة الدينية. وتلفت النظر هنا بشكل خاص الرسالة رقم 22 التي تضمنت نقداً مباشراً للملك الفرنسي، والمتحدث طبعاً فارسي، إذ يرى «الكاتب الأجنبي» أن الملك ساحر يمارس الشعوذة على الناس فيأخذ من الأموال ما يشاء، ثم يضيف أن الملك نفسه واقع تحت سيطرة من هو أقوى منه سحراً، أي البابا، رأس الكنيسة الكاثوليكية[2].

---

(1) Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 12.

(2) *Persian Letters*, tr. Margaret Mauldon (Oxford: Oxford World's Classics, Oxford University Press, 2008), p. 30.

ما يسترعي الانتباه هنا هو أن هوية مونتسكيو التي أخفاها سرعان ما اتّضحت ولكن دون أن يتسبب له ذلك بالكثير من الأذى، بل إنه لم يبالِ بانكشاف هويته بأن ينسب الكتاب إليه لأنه بدأ يدرُّ أموالاً بعد أن بلغت طبعاته العشر في فترة قصيرة. وما يؤكد أن حدّة الخوف لم تكن عالية فقد رُشّح مونتسكيو للانضمام إلى الأكاديمية الفرنسية في العام التالي، والأكاديمية أعلى الهيئات الثقافية والعلمية في فرنسا، وانضمَّ إليها بالفعل على الرغم من اعتراض رئيس الوزراء في عهد لويس الخامس عشر، الكاردينال فلوري، الذي نُشر الكتاب في عهده، إذ أشار إلى مواقف مونتسكيو كما توضِّحها الرسالة رقم 22 من **الرسائل الفارسية** المشار إليها آنفاً. ذلك الخوف لم يكن كبيراً أيضاً كما تبيّن من قبل حين اتُّهم بالمروق من الدين، فكل ما حدث هو أنه دافع عن نفسه، الأمر الذي يؤكد ما سبقت الإشارة إليه من تغير في المناخ الفكري والسياسي في أوروبا في القرن الثامن عشر. وما يوضِّح أهمية **الرسائل الفارسية** أنها وصفت بالعمل الذي دشّن عصر التنوير وأنها «أحد الكتب الرئيسة المناهضة للنظام».

ومن ناحية أخرى فقد أطلقت الرسائل سلسلة من الأعمال المشابهة بعناوين مثل: «الرسائل اليهودية» و«الرسائل الصينية» و«الرسائل التاريخية»، ما يشير إلى أن الكتّاب اكتشفوا الحيلة الذكية التي ابتدعها مونتسكيو من خلال رسائل الأجانب لتكون وسيلة للنقد، علماً أن نسبة الأعمال إلى آخرين ليست جديدة في الآداب الغربية كما رأينا في **دون كيخوته** ومن الممكن اعتبار سيدي حامد الذي اخترعه سرفانتس أنموذجاً مبكراً للفارسيين لا سيما من حيث هويتهم الإسلامية وانتمائهم الشرقي. أما إن خرجنا من الموروث الغربي فهناك النماذج العربية الإسلامية مثل ابن المقفع في **كليلة ودمنة** كما رأينا في فصل سابق، وهناك غيره كثير، بل إن عدم نسبة الكتب إلى مؤلفها كان شائعاً في تلك المرحلة من تطور الثقافة العربية الإسلامية.

ضمن السياق الغربي، تبقى اختلافات مهمة تميز مونتسكيو عن سلفه الإسباني، وإن أبقته شبيهاً بما وجدنا لدى ابن المقفع. هنا تكتسب حيلة الآخر وتوظيفه وسيلة لتمرير النقد لتتحول إلى عمل يكرس بأكمله لذلك الغرض. فبدلاً

من عرضية الاستشهاد بمؤلف من ثقافة أخرى لدى الكاتب الإسباني في القرن السابع عشر، نجدُ لدى الكاتب الفرنسي بعد ذلك بقرن كتاباً يكرس بأكمله ومن عنوانه ليعلن حضور عنصر الآخر. لكن لعلّ العنصر الأهم هو حدّة النقد ومباشرته النسبية وتوجهه لقضايا كبرى تمسّ الدولة والدين (وهنا اختلاف مهم عن ابن المقفع الذي لم يتعرض للدين). هذا إلى جانب انفتاح الأفق الثقافي والسياسي على النحو الذي جعل ذلك النقد ميسوراً بحيث لا يحتاج الكاتب إلى مناورة طويلة لكي يبرِّر ما قام به من استحضار لعناصر أجنبية. فهو لم يلبث، بعد نجاح كتابه، أن اعترف بأن ما فعله لم يكن سوى مناورة. فما بين سرفانتس ومونتسكيو مسافة من التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية التي جعلت من الأسهل على الكاتب الأوروبي ألا يبتعد كثيراً في إخفاء نواياه وأساليبه. هذا بالطبع مع اختلاف الكتّاب واختلاف المناطق وتبايُن الظروف، وسيتضح من أمثلة الفترة التالية والقادمة من القرن التاسع عشر ومن دولتَين أوروبيتَين مختلفتَين أن المواجهة بين الثقافة والسلطة لم تتوقف وإن اختلفت طبيعتها على النحو المشار إليه.

ب. مواجهات الأقليات اليهودية

لقد كانت الأقليات في أوروبا أشد تعرضاً للرقابة السياسية والثقافية من غيرها، فهي مصدر خطر دائم بعين السلطات لا سيما في فترات من تاريخ أوروبا كان الصراع السياسي والديني على أشده. ولقد عانى المسلمون واليهود الكثير جراء ذلك العداء على النحو الذي تفصّل فيه كتب التاريخ بما لا يسمح المجال لاستعادته في هذا الحيّز. لكن ثمة فترات ومواقف تقف شاهدة وعالية التمثيل للاضطهاد المشار إليه. فما واجهته الأقليات المسلمة واليهودية بشكل خاص في إسبانيا في أواخر العصور الوسطى وإبان عصر النهضة (من القرن الرابع عشر وحتى القرن السابع عشر تقريباً) هي من الشواهد الكبرى على ذلك الاضطهاد الأوروبي، وقد أفاض في الحديث عنها مؤرِّخو أوروبا وإسبانيا بشكل خاص. ومن أولئك المؤرِّخ الأسباني المعروف أميريكو كاسترو. ففي أحد كتبه حول الموضوع يتوقف كاسترو عند القلق الذي عاشه الشعراء اليهود في تلك الفترة مشيراً إلى نصوص

عبرية إسبانية تنطوي على الكثير من المعاناة التي يسعى إلى فهم ما تحتويه ضمناً: «وليس الهدف هو مجرد فهم ما تحتويه بل ما يوجد بين السطور». فالشاعر اليهودي شيم طوب، أحد شعراء القرن الرابع عشر الميلادي، «يعيش... في حالة قلق ودفاع عن النفس» تضطره «أن يقدم مسبقاً التبريرات» حين يقول:

فلما جاءت الوردة ومعها الشوك فأنا لا أشعر
أن النبيذ الطيب تقلّ
قيمته لأنه خرج من الألياف ولا تقلّ قيمة الصقر لأنه ولد في عشٍّ حقير
ولا قيمة للأمثال الطيبة لأنها جاءت من يهودي[1].

نحن هنا إزاء لون من الاضطهاد لم يعرفه الكتّاب العرب في بلادهم وإن احتوتهم مظلة الاضطهاد الكبرى. الكتّاب الإسبان، كما هم الكتّاب المسلمون أو الموريسكيون، الذين عاشوا في إسبانيا وغيرها من بلاد أوروبا في فترات التعصب الديني والمذهبي اضطروا إلى ألوان من الكتابة تشبه ما عرفه العرب المسلمون في بلادهم من نواحٍ وتختلف عنها من نواحٍ أخرى. الأقليات اليهودية بالذات، وهي التي كانت مضطرة للاعتماد على اللغات الأوروبية لكونها تنتمي إلى تلك البلاد منذ مئات السنين، وجدت أن من الضروري إما أن تستسلم بالكامل لضرورات الاندماج السياسي والثقافي وإما أن تحتفظ بمعتقداتها وثقافتها ثم تناور وتراوغ في التعبير عما تعتقده أو تشعر به من مواقف تتسم بالقلق والمخاوف. فكان من الضروري والحال كذلك أن يطور أولئك أساليب في الكتابة تحميهم، وهي أساليب توقف عندها بعض الدارسين، ومنها ما أشار إليه الباحث الإسرائيلي يرمياهو يوفيل في دراسته للفيلسوف اسبينوزا.

1. باروخ دي إسبينوزا: الخطاب الملتبس

ولد الفيلسوف الهولندي/ البرتغالي الأصل إسبينوزا أو اسبينوزا عام 1632 لعائلة من اليهود السيفارديين الذين عرفوا بالمارانيين (Marranoes) اضطرت

(1) أميركو كاسترو، **إسبانيا في تاريخها: المسيحيون والمسلمون واليهود**، ترجمة علي إبراهيم منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 612-613.

للخروج من شبه الجزيرة الإيبيرية إلى هولندا ضمن من خرج من اليهود والمسلمين الذين بقوا على دينهم بعد عودة الحُكم الإسباني الكاثوليكي وسيطرته الكاملة على البلاد. غير أن الفيلسوف الشاب ما لبث أن طور في البيئة الهولندية المتحررة نسبياً أفكاراً معارضة لمعتقدات جماعته اليهودية جعلته مغضوباً عليه ثم طرده من الكنيس اليهودي، أي تحريم الاتصال بينه وبين جماعته، وهو لما يزل في سنّ الثالثة والعشرين.

في سنّ الثامنة والثلاثين أصدر اسبينوزا كتابه الشهير **رسالة في اللاهوت والسياسة** (1670) الذي يطرح فيه آراءه الأساسية حول الدين والسياسة والاجتماع وما يتصل بهذه القضايا الكبرى، ومنطلقه في هذا كله منطلق ليبرالي، فهو، على عكس معاصره ديكارت، لا يتردّد في الدعوة إلى حرية الفكر والتعبير ويهاجم أعداء ذلك من سلطات لا سيما السلطات الدينية ومنها الكنيسة وما تحميه من لاهوت. ومع أن اسبينوزا أعلن اعتناقه للبروتستانية، مغيّراً اسمه من باروخ إلى بينيديكتو (الذي يشير إلى المعنى ذاته «مبارك»)، فإنه لم يكن في حقيقة الأمر متديناً. دينه الحقيقي، كما يقول يرمياهو يوفيل، كان دين العقل ليس إلا. واسبينوزا في أطروحاته واعٍ بأنه في هولندا كان ينعم بحرية لم تكن لتتاح له لو بقيت عائلته في البرتغال أو إسبانيا وأن وجوده في هولندا أتاح له قدراً من الحرية الاستثنائية حتى قياساً لدول أوروبية أقل تعصباً من دول شبه الجزيرة الإيبيرية. في الاقتباس التالي من رسالته في **اللاهوت والسياسة** يعبّر اسبينوزا عن سعادته بأنه في هولندا ثم ينطلق إلى تأكيد أهمية الحرية التي ينعم بها وأنها الموضوع الأساسي لرسالته:

«ولما كان قد قدِّر لنا أن نحظى بهذه السعادة النادرة وهي أن نعيش في جمهورية يمارس فيها كل فرد حرية التعبير وعبادة الله كما يشاء، ويعدّ الجميع الحرية أعلى النعم وأحلاها، فقد رأيت أنني لن أكون قد قمت بعمل جاحد أو عقيم إذا ما بيّنت أن هذه الحرية لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة، بل إن القضاء عليها يؤدي إلى ضياعهما معاً. هذا هو الموضوع الرئيس الذي أردت البرهنة عليه في هذه الرسالة»[1].

(1) *Theological-Political Treatise* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), p. 6.

في حقيقة الأمر لم يكن اسبينوزا، كما يبدو هنا، حريصاً على عبادة الله سواء بالمفهوم المسيحي أو اليهودي، ففي فلسفته الحلولية التي بيّنها في كتابه المهم الآخر **الطبيعة** نجد رؤية تنافي ما جاءت به الأديان السماوية من وجود إلهي منفصل عن الوجود الإنساني. الله هو الطبيعة، يقول اسبينوزا في ذلك الكتاب الذي يعدّه كثير من المعاصرين، ومنهم الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، كتابه الأهم لأنه يبيّن رؤيته للكون وعلاقة الإنسان به، وليس علاقة الإنسان بالمجتمع فحسب.

هذه الآراء لم تكن مرفوضة لدى اليهود فحسب وإنما لدى المسيحيين أيضاً ومنهم البروتستانت الأكثر ليبرالية وتسامحاً. كان اسبينوزا يطورُ آراءً متطرفة بالنسبة إلى الجميع تقريباً، ومن هنا يمكننا فهم حاجته إلى الكلام المزدوج سواء في الاقتباس أعلاه من **رسالة في اللاهوت والسياسة** أو في نصوص أخرى له. يقول يرمياهو يوفيل إن اسبينوزا احتفَظَ بأساليب التعبير المارانية، الأساليب التي طوروها مع أقليات أخرى تحت الاضطهاد الكاثوليكي الأسباني ومحاكم التفتيش، وهي أساليب ملتوية تمثّل الكتابة بين الأسطر بامتياز:

«الخطوط الرئيسة للتجربة المارانية التي أتبيّنها لدى اسبينوزا هي: (1) الخروج على المتعارف عليه وتجاوز الدين الموحى به؛ (2) مهارة في استعمال اللغة الملتبسة والمزدوجة؛ (3) الحياة المزدوجة - الداخلية والخارجية؛ (4) المسيرة الوظيفية المزدوجة مع وجود فاصل ما بينهما؛ (5) تسامح مناهض لمحاكم التفتيش؛ (6) حماسة في مناصرة الخلاص الذي يمكن الوصول إليه بطرق بديلة للتقاليد...»[1].

ذلك الأسلوب الملتوي في التعبير دلَّ على إدراك اسبينوزا لخطورة أطروحاته ومسعاه لتفادي أو على الأقل التقليل من أثرها، لكن ذلك لم يفد، كما تؤكِّد ردود الفعل التي ابتدأت بطرده من المجتمع اليهودي في هولندا ثم بمنع كتبه من التداول من قبل المؤسسة الدينية المسيحية أيضاً.

---

(1) Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989), p. 28.

الباحث الإنجليزي جوناثان إسرائيل يرى أن آراء اسبينوزا في الدين والعقل ونظرته إلى الكون والإنسان تجعله داعياً إلى ما يسميه إسرائيل بالتنوير المتطرف، أي الفكر الذي تنامى بين مجموعة من المثقفين المهرطقين في هولندا أبرزهم وأهمهم اسبينوزا، والذي سبقَ التنوير الفرنسي بحوالي قرن وكان أكثر صرامة ووضوحاً في إيمانه بعقلانية صارمة ورفضه للمعتقدات الدينية السائدة، كما في جعله الدين ضرباً من الخرافة حين يقول في مقدمة كتابه **بحث في اللاهوت والسياسة** إن الناس يتّجهون للخرافة حين يخافون وأن ذلك هو ما يمنح الأنبياء شعبيتهم.

2. موسى مندلزون: السؤال المأزق

لم يتعرّض الفيلسوف اليهودي الألماني موسى مندلزون (1729-1786) إلى ما تعرّض له اسبينوزا من الطرد من مجتمعه، لكنه تعرّض للون مختلف من الاضطهاد في المجتمع المسيحي الذي لم يكن قد تقبّل بعد فكرة اندماج اليهود في أوساطه بعد القرارات التي أصدرها نابليون بفكِّ الحصار عن الغيتوات اليهودية والاندماج التدريجي الذي تمتّع به أفراد تلك الغيتوات نتيجة لذلك وتبعاً للتطورات الفكرية والثقافية التي صاحبت التنوير وما دعى إليه من انفتاح على الأديان والأقليات المختلفة.

في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أي بعد حوالي قرن على ما واجهه اسبينوزا من اضطهاد، كان على مندلزون أن يواجه سؤالاً وجودياً حين طُلبَ منه أن يبرّر وجود الدين اليهودي في بيئات مسيحية، أي استمراره هو وغيره من اليهود على يهوديتهم مع أن دواعي الاندماج تستدعي التخلي عن وجوه الاختلاف. ومع أن المجتمعات الأوروبية كانت قد تجاوزت الكثير من التعصب الديني الذي ساد أوروبا في العصور الوسطى وعصر النهضة، فإن بقايا من ذلك كانت لا تزال تتهدد الأشخاص لا سيما المفكرين الذين تبنّوا التنوير الأوروبي وما يغلب عليه من عقلانية. لم يكن بعض المثقفين المسيحيين يرون تعارضاً بين دينهم وبين معطيات التنوير في حين بدا لهم أن بقاء اليهود على دينهم هو الغريب. وكان من أولئك المسيحيين عالم اللاهوت السويسري يوهان لافاتير الذي تحدّى مندلزون أن يبرر

تمسكه باليهودية على الرغم من أن المسيحية أقوى حجة في نظر لافاتير. أدى ذلك إلى إصابة مندلزون بانهيار عصبي ثم تأليفه لكتاب بعنوان **جيروزاليم: القوة الدينية واليهودية** سعى فيه إلى إثبات أن اليهودية دين يقوم على العقلانية أكثر مما يقوم على الوحي، أي أنها قريبة من مقولات عصر التنوير التي ترتكز على العقل، كما أنها ليست في منافسة مع المسيحية لاختلاف الأُسُس والتوجهات. كتبَ مندلزون في **جيروزاليم**: «اليهودية لا تدّعي امتلاك حقائق مطلقة أنزلت عليها ولا يمكن تحقيق الخلاص إلا بها، إنها لا تدّعي أنها دين منزل بالمعنى الذي تفهم به تلك الكلمة عادة. الدين المنزل شيء، والتشريع المنزل شيء آخر»[1]. ثمة مراوغة لغوية واضحة هنا تذكر بما لدى اسبينوزا من قبل، وما لدى كتّاب آخرين سبق التوقف عندهم: اليهودية دين مُنزل ولكن ليس بالمعنى المتداول، أي أنها دين مُنزل وليس مُنزلاً في الوقت نفسه!

لقد سبق لي أن توقفت عند اسبينوزا ومندلزون في مكان آخر ولست هنا بصدد استعادة كل ما قلته من قبل، لكني أجد أن موقف المفكرين اليهود مهم في سياق الرقابة الثقافية أو المواجهة بين السلطة والثقافة التي أتناول في هذا الموضع لما يحمله ذلك الموقف من دلالات غائرة وتتميز من حيث هي تدل على موقف ثقافي أقلوي، أو ثقافة أقلية تحاول تمرير بعض الأفكار في وسط معادٍ، ولكنها دلالات منسجمة في إطارها الأكبر مع ما سبق التعرّض له لدى العرب المسلمين ومن تلاهم من كتّاب مسيحيين في أوروبا[2].

أحد الفروق المهمة بين اسبينوزا ومندلزون من ناحية، ومن سبقهم ممن أشرت لهم من قبل من ناحية أخرى، يكمن في تطورات الفكر الأوروبي نتيجة لعصر النهضة ثم عصر التنوير، التطورات التي وإن مارست ضغوطها على الكتّاب وأساليب الكتابة، فإنها لم تصل إلى الحدّ الذي شاع في عصور سابقة في أوروبا

---

(1) Moses Mendelssohn, *Jerusalem, or On Religious Power and Judaism*, tr. Allan Arkush (Hanover: University Press of New England, 1983), p. 9.

(2) انظر: سعد البازعي، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2007.

تحديداً. كانت أوروبا في تلك المرحلة تعيش تزايداً في معدلات العلمنة والابتعاد عن المعتقدات الدينية على مستوى الثقافة العالمة، الفلسفة والعلوم الطبيعية والإنسانية والأدب غير الشعبي وما إليها، ومن هنا لم يعد هناك تهديد يذكر لحياة الناس نتيجة مخالفتهم للمعتقدات الدينية أو للأنظمة السياسية، بل إن اليهود أنفسهم، وهم أبرز الأقليات الثقافية والإثنية في أوروبا، حقّقوا قدراً هائلاً من التطور في مكانتهم السياسية والاجتماعية دون أن يضطروا للكثير من التبرير، كما هو الحال في بريطانيا حين تسنّم رئاسة الوزارة يهودي مثل بينجامين دزرائيلي الذي كان كاتباً بقدر ما كان سياسياً.

ومع ذلك فإن الرقابة الثقافية لم تغب وإنما ظلت قوة مسلَّطة وإن توارت تحت أسماء مختلفة. ظلت الرقابة تظهر وتغيب، ترتفع وتنخفض بمعدلات تتفاوت بحسب نوع الطرح الفكري أو السياسي وبحسب ملابسات المكان والزمان. وبطبيعة الحال فإن تلك الرقابة أو السلطة تشتد في فترات التحول الكبرى أو الحادة، كما حدث في عصر الإصلاح في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وإيراسموس أنموذج لذلك، وكما حدث أيضاً في عصر التنوير في القرن الثامن عشر.

ج. مواجهات رومانسية

ما بين حركة التنوير في فرنسا والقرن التاسع عشر يقف الحدث الكبير الذي قلب الموازين في فرنسا وفي مناطق أخرى سواء بطرق مباشرة أو غير مباشرة. في عام 1789 قامت الثورة الفرنسية التي يقال إن أفكار التنوير كانت أحد أسبابها الرئيسة. ومعروف أن الثورة خلّفت أثاراً عميقة على الحياة في أوروبا في مختلف أوجهها، وكان ذلك الأثر رئيساً بطبيعة الحال في فرنسا نفسها أولاً ثم امتدَّ إلى غيرها من دول أوروبا. لكن من المهم أن نشير إلى أن الأثر لم يكن لانتصارات الثورة الفرنسية فحسب وإنما أيضاً لما آلت إليه سريعاً من انتكاس مشهور أعقب البدايات المبهجة والوعود بالحرية والمساواة والأخوة. فقد حلّ بعد الثورة عهد عُرف بعهد الإرهاب، العهد الذي امتلأ بالدماء وقتل فيه الآلاف من المذنبين

والأبرياء على حدّ سواء، وكان من بين أولئك بعض قادة الثورة نفسها. فالذي ترك أثراً إذاً لم يكن الثورة بوصفها إنجازاً فحسب، وإنما هو أيضاً ما نتج عنها أو ما آلت إليه، وأي تقييم للثورة وأثرها لا بدَّ أن يأخذ الجانبَين معاً.

كان للتيار الرومانسي الذي تنامى في فترة موازية للتغيرات التي أدّت إلى الثورة الفرنسية تفاعُل بارز مع الثورة ونتائجها الواقعية والمحتملة. اتّضح ذلك في إنجلترا بشكل خاص وفي أعمال اثنين من كبار شعراء ذلك التيار: وليم بليك وبيرسي بيش شيلي.

1. وليم بليك: المدينة المكبّلة

كان للتطورات في فرنسا إذاً أثرها العميق في الثقافة المحيطة بفرنسا ومنها إنجلترا، بل إنجلترا بشكل خاص، وكانت الفترة المشار إليها هي من الناحية الأدبية والثقافية فترة التيار الرومانسي، التيار الهائل بما اشتمل عليه من أوجه الثقافة ومنها الفنون والآداب، بل تبيّنت بعض سماته في الفلسفة والفكر عموماً. ذلك التيار كان توأماً ثقافياً للثورة الفرنسية من حيث انبعاثهما من مؤثرات وظروف تاريخية متشابهة إلى حدٍّ كبير، لكن ما يهمنا هنا هو انعكاس ذلك على العلاقة بين الثقافة والسلطة وتمثل تلك العلاقة في الأدب بوجه خاص. هنا تبرز أمامنا أعمال شعرية كثيرة تأملت في طبيعة الظروف التي أدّت إلى الثورة وفي طليعتها الظلم والتسلُّط السياسي إلى جانب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المزرية، مثلما تأملت في مآل تلك الثورة المؤسف من سفك دماء وظلم جديد. وكان من الطبيعي أن تنتج عن ذلك أعمال تعبِّر عن الحاجة إلى الحرية وكرامة الإنسان برفع الظلم وتحقيق المساواة والعدالة. ولعلّ من أبرز الكتّاب الذين تناولوا هذا كله الشاعر وليم بليك في أعمال مطولة تناولت الثورة دون مواربة مع مطالبة قوية وغير مهادِنة برفع الظلم ليس في فرنسا فقط وإنما في إنجلترا أيضاً حيث بدأت الثورة الصناعية وحيث امتدت المعاناة إلى الملايين من العمال ومنهم الأطفال نتيجة لأوضاع مأساوية تمثلت في الفقر وسوء المعاملة. ففي قصيدة قصيرة ومكثفة بعنوان «لندن» نُشرت ضمن مجموعة بليك **أغاني الخبرة** نرى مشاهد للبؤس الإنساني والطبيعي،

فالمعاناة بادية على الوجوه والقيود واضحة على الأيدي بل حتى على نهر التيمز وشوارع المدينة:

أمشي عبر كل شارع مرسّم،
حيث التيمز المرسّم يتدفق.
وأتوسم في كل وجه ألقاه
سمات الضعف، سمات الفجيعة.

في صرخة كل إنسان،
في صرخة خوف من كل رضيع،
في كل صوت؛ في كل منع،
أسمع القيود التي اصطنعها العقل

كيف تزعج صرخة كل ماسح للمداخن
كل كنيسة تسودّ،
وتجري آهة الجنود الحزانى
دماً على جدران القصر

ولكن الأشد هو أنني عبر شوارع منتصف الليل
أسمع لعنة بائعات الهوى الشابات
وهي ترجُّ دمعة الأطفال حديثي الولادة
وتصبُّ اللعنات على نعش الزواج

في هذا النص الاحتجاجي بامتياز، يعبِّر الشاعر الإنجليزي عن مزيجٍ من الأسى والهجاء لما رآه في تصوير الحياة في مدينة لندن التي عاش فيها نهاية القرن الثامن عشر. مفهوم الترسيم في المقطع الأول (Charting) يعني التحديد الجغرافي والتقييد الرقابي في آن، وتبلغ السخرية والمرارة أقصاها حين يتضح أن الشوارع

التي يصطنعها الإنسان للمرور في المدينة ليست وحدها ما يخضع للترسيم وإنما هو أيضاً النهر الذي يفترض أن يكون متدفقاً بوصفه جزءاً من الطبيعة الحُرّة. لكن الأسى يستمر إنسانياً حين يمثل في ثلاث شخصيات: الرضيع وبائعة الهوى والجندي، هؤلاء الذين نراهم ضحايا لمجتمع قاسٍ ونظام سياسي لا يرحم، الرضيع الذي يولد من علاقة غير شرعية والفتاة التي تبيع جسدها نتيجة للفقر والجندي الذي يموت لحماية ساكني القصور.

لكن في القصيدة أيضاً احتجاجاً على ما يتجاوز المجتمع ومؤسساته إلى الفكر والثقافة. القيود التي يصطنعها العقل تذكرنا بموقف بليك من تيار التنوير الذي ألّه العقل. هنا يتضح الجانب الاستبدادي المظلم الذي تمارسه العقلانية التي تقف في النهاية وراء صرامة النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، النظم المسؤولة عن المآسي التي ترسم القصيدة بعض وجوهها الأشد مرارة.

ذلك الموقف من العقل ربما يبدو غير منصف إذا تذكرنا بعض منجزات العقل وما تمتّع به بليك من رؤية وحرية نتيجة لها. فعلى الرغم من أن الشاعر صادمَ النظم المحيطة به ليس في قصائده القصيرة فحسب وإنما في نصوص طويلة أيضاً عبَّر فيها عن الحاجة إلى التغيير، فإن ذلك لم يؤدِّ إلى نتائج سلبية، لأنه كان في القانون الإنجليزي آنذاك ما يوفر الكثير من الحماية وحرية التعبير، لا سيما بعد ثورة 1660 والحرب الأهلية وما نتج عنها من تغييرات جذرية في إنجلترا باتجاه المزيد من الديمقراطية وتحقيق الحريات الفردية. أضف إلى ذلك أن كثيراً من الأعمال الفنية والأدبية في إنجلترا، كما في بقية أوروبا، كانت لا تزال تُنتج بحسب نظام الرعاية الذي يوفِّره الأغنياء لبعض الكتّاب والفنانين فيمنحهم المال ومعه قدر كبير من الحماية. كان ذلك هو حال الشاعر بليك، الذي احتاج إلى الكثير من الدعم المادي والحماية السياسية والاجتماعية، تماماً كما احتاجها من قبل شعراء العرب وكتّابهم، على الرغم من الفوارق التي لا يجوز إهمالها والتي تركها الزمن واختلافات الثقافة والظروف السياسية والاجتماعية وما إليها.

لم تكن الحماية والحرية مطلقتين بطبيعة الحال، فإن غابت الكنيسة وسكتت السلطة السياسية فإن سلطات أخرى بإمكانها ممارسة ما تستطيعه من قوة لا سيما

حين يكون الخروج على الأعراف -وليس بالضرورة القوانين- حاداً يصعب معه الدفاع عن الكاتب أو المبدع. أعمال بليك لم تكن بالحدّة الفاضحة أو لم تكن على الأقل واضحة في دلالاتها، فقد تغلّفت بالكثير من المجازات والرموز والأساطير التي ابتدعها الشاعر نفسه فصعب على الكثير فهم ما فيها، بل إن تلك الصعوبة ظلت قائمة حتى حوالي منتصف القرن العشرين. لكن ذلك لم يصدق على آخرين مثل الشاعر شيلي.

2. بيرسي شيلي: مواجهات الثورة

يعدّ شيلي من الجيل الثاني من الشعراء الرومانسيين الإنجليز الذين تصادم بعضهم مع ثوابت الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية كلٌّ بطريقته الخاصة. كان شيلي أحد المغامرين في مواجهة المؤسسة السياسية والدينية منذ بدء حياته القصيرة نسبياً (مات في التاسعة والعشرين)، ولم يفده انتماؤه إلى الطبقة الأرستقراطية وثراء عائلته قياساً إلى زملائه من الشعراء في أوائل القرن التاسع عشر. ففي جامعة أكسفورد حيث كان شيلي يدرس جاءته الصفعة الأولى حين تجرّأ ووزّع على الطلاب منشوراً بعنوان «ضرورة الإلحاد» فكانت النتيجة طرده من الجامعة. واستمر شيلي متمرداً في أعمال كثيرة منها ما نُشر باسمه ومنها ما نُشر من دون مؤلِّف.

كان من بين ما كتبه بيرسي بيش شيلي قصيدة مطولة حول الثورة الفرنسية بعنوان «لون وسيثنا، أو المدينة الذهبية؛ رؤيا للقرن التاسع عشر» تمحورت حول الثورة الفرنسية وما تمخّضت عنه من انتكاسة وخيبة أمل. ما يسترعي الانتباه حول تلك القصيدة هو أولاً أنها نشرت في البدء باسم مستعار ثم أعيد نشرها تحت عنوان مختلف تماماً هو الذي تُعرف به حالياً. ذلك العنوان الذي تبدّل هو **ثورة الإسلام** وكأن الاسم المستعار لم يكن كافياً لحماية الشاعر فغيّر العنوان نفسه. أما سبب القلق فكان فيما يبدو الدعوة الواضحة إلى الثورة التي تضمنتها القصيدة وكان الجو في مطلع القرن التاسع عشر في بريطانيا مشحوناً بالمخاوف من قلاقل سياسية ومخاوف من انتقال الثورة الفرنسية إلى الجزر البريطانية القريبة. لم يكن جواً

يحتمل الكثير من الخطابات الثورية لا سيما تلك التي صاغها شيلي من خلال شخصيتي القصيدة، الشاب والفتاة (لون وسيثنا)، اللذين يقودان الجماهير الثائرة ضدّ حاكم مستبد لم يحدد اسمه أو هويته. تعبِّر القصيدة عن أحلام تلك الجماهير بوطن تسوده الحرية والعدالة.

في مقدمة قصيرة نُشرت مع القصيدة، أشار شيلي إلى أن تلك القصيدة قصد منها أن تكون «اختباراً للحالة الذهنية العامة للتعرف إلى مقدار ما تبقى من تعطُّش إلى مجتمع أفضل من الناحيتين الأخلاقية والسياسية بين الفئة المستنيرة والمتحضرة، على الرغم من العواصف التي هزّت عصرنا». هذه الإشارة المبهمة تتفادى ذكر الثورة الفرنسية مع أنها المقصودة بالعواصف التي هزت عصرنا، وبالطبع فهي الثورة وما تضمنته سواء أكانت المبادئ الجميلة التي أبهجت «المستنيرين والمتحضرين» أم ما آلت إليه من دموية ورعب وانكسار. بطلا القصيدة يقودان الجماهير لتحقيق المبادئ لكنهما ينتهيان إلى هزيمة للثورة ولهما شخصياً حين يحرقان علناً، مع أن شيلي يحرص في النهاية على تأكيد نجاتهما وإن بطريقة روحية. البطلان في نهاية المطاف تكرار لأبطال كثيرين في قصائد شيلي المطولة، أبطال يحملون رؤى شاعرهم وأحلامه السياسية والأخلاقية، لكن الكثير منهم ينتهون كما انتهى هو.

ما يهمنا هنا هو سعي شيلي لتفادي سلطة الرقابة، وتغيير العنوان يأتي في هذا السياق. لكن العنوان يتكئ على إشارات في النص تمنح التغيير مشروعية لا مراء فيها، فهناك إشارة إلى العثمانيين بوصفهم المستبدين الذين تقوم الثورة ضدّهم. لكن السؤال يظل: هل العثمانيون أو الدولة التركية أو الإسلام هم المقصودون؟ مع أن توجُّه شيلي إلى الإمبراطورية العثمانية التي كانت قوة عظمى وعدوة رئيسة لأوروبا اليونانية/ الرومانية بإرثها القديم والمسيحية بحاضرها لن يكون مستغرَباً، فإن الواقع، بحسب ما أشار إليه شيلي نفسه وبحسب ما يحتمل النص، يقول إن المقصود هو إنجلترا في أعقاب الثورة الفرنسية. من هنا كان منطقياً أن نستنتج أن وضع الإسلام في عنوان القصيدة يبعدُ التهمة التي يمكن أن توجهها السلطة السياسية بأن المقصود هو الثورة الفرنسية وأن الدعوة هي إلى ثورة مشابهة.

الإشارة إلى الثورة الفرنسية في المقدمة لا يحدث في رسائله، وإنما يحدث في رسائل شخصية لم يكن متوقعاً أن تصل إلى القارئ، شأن الرسائل الشخصية عادة. لذا فهو صريح في تلك الرسائل. ففي رسالة إلى الناشر في 13 أكتوبر 1817 يقول الشاعر الإنجليزي بوضوح إن الثورة الفرنسية هي الثورة المقصودة في القصيدة. ومن هنا يتّضح أن شيلي يعمد إلى التمويه على السلطة الرقابية بأشكالها المختلفة وذلك من خلال ثقافة أخرى أو أشخاص من تلك الثقافة يظهرون في الواجهة ويصاغ النقد أو تصاغ الأفكار والأحداث باسمهم. الإسلام والمنتمون إليه قاسم مشترك لدى كتّاب سبق ذكرهم، كما إنه القاسم الذي يضم إلى أولئك كاتبَين آخرَين هما الألماني هاينه والإنجليزي الآخر كارلايل، إلى جانب أحد أشهر المستشرقين الأوروبيين: إغناز غولدتسيهر.

الفصل الرابع

القرن التاسع عشر ومواجهة الإسلام

أ. توماس كارلايل: البطولة الملتبسة

الكاتب والمفكر الإنجليزي توماس كارلايل وضع أساليب التمويه والمراوغة في الواجهة وبصراحة تصل إلى القارئ لأنها ليست في رسالة وإنما في عمل منشور على الناس. ففي أربعينيات القرن التاسع عشر نشر كارلايل كتابه حول **الأبطال وعبادة البطولة والبطل في التاريخ** (1841) مستعرضاً فيه عدداً كبيراً من الشخصيات «البطولية» في التاريخ الغربي، ولكنه خرج بشكل لافت عن المعهود في الأدبيات الغربية حين ضمَّ إلى تلك الكوكبة الغربية شخصية النبي محمد (ﷺ). كان ضمّ رسول الإسلام لافتاً من حيث جرأته في سياق العداء أو التوتر الثقافي الذي يستثيره حضور الإسلام في أوروبا، ومع أن تلك الجرأة تخفّ كثيراً حين يتذكر المرء أن أواسط القرن التاسع عشر شهدت انفتاحاً واسعاً لآفاق النقد والتناول على مستويات البحث والفكر والتأليف في معظم أنحاء الغرب، فإن ما عبَّر عنه كارلايل من مديح للرسول (ﷺ) هو من الحماسة والجدية ما يجعله حالة لا تتكرر كثيراً في الكتابات الغربية لا سيما بين الكتّاب غير المعنيين بالثقافات الشرقية من حيث الاهتمام أو التخصص (كما هو حال المستشرق المجري غولدتسيهر في موقفه الذي تردُ الإشارة إليه بعد قليل).

غير أن عبارة واحدة كفيلة بتخفيف حماسة القارئ المسلم ودفعه إلى النظر بواقعية أكثر إلى إعجاب الكاتب الإنجليزي بنبي الإسلام. لقد شعر كارلايل أنه بتقديمه لمحمد بوصفه بطلاً يستفز مشاعر من العداء أو في أفضل الحالات نوعاً

من الامتعاض وعدم الارتياح لدى قرّائه، فهو من وجهة النظر الإنجليزية السائدة اختيار غريب في أحسن الفرضيات، ولذا سارع إلى تبرير اختياره قائلاً إن محمداً أنموذج للبطل في شخصية النبي وأن هناك سبباً مقنعاً لاختياره: «لقد اخترنا محمداً ليس لأنه أبرز الأنبياء، وإنما لأنه الذي نجد أكبر قدر من الحرية في الحديث عنه». ثم يواصل الدفاع في مزيج من المدح والقدح وفي مسعى واضح لتفادي سوء الفهم من قرّاء يتخيل دهشتهم لاختياره: «إنه [أي محمد] ليس بأية حال أكثر الأنبياء صدقاً، لكني أعدّه صادقاً»، ليعود بعد ذلك إلى السبب الحقيقي وهو سهولة الكلام حول محمد: «فضلاً عن ذلك، مثلما أنه لا يوجد خطر من أن نتحول، أن يتحول أي واحد منا، إلى محمدي، فإني أرمي إلى قول كل إيجابي يمكنني قوله من باب الإنصاف».

أما الإنصاف الذي يتحدث عنه كارلايل فهو بالتأكيد موجود وإن بشكل نسبي، ذلك أن حديث كارلايل عن الإسلام نادر وجدير بالتقدير ولكن في سياق العداء الحاد الذي يجده الإسلام عموماً ونبيه في الأدبيات الغربية سواء الاستشراقي منها أو غير ذلك من تأريخ وأدب ودراسات دينية. الصورة من القتامة في تلك الفترة وما قبلها بشكل خاص بحيث تبدو كتابة كارلايل الإنجليزي الفكتوري استثنائية بالفعل. ومن هنا فقد رحّب بها القرّاء العرب والمسلمون حين اطّلعوا عليها. لكن الإنصاف أيضاً يقول إن كارلايل يقسو على الإسلام ونبيه ويستسهل الهجوم على القرآن الكريم بشكل خاص، وكأن ما يعطيه بيد يسارع إلى أخذه بيد أخرى. فالصورة الكلية هي لإسلام مستنسخ عن المسيحية، صادق في نية الإصلاح وهداية الأرواح لكنه مشوش وخاطئ في كثير من الأحيان. المبادئ الأساسية للإسلام وأبرزها ما يحمله اسمه من إذعان لله بالطاعة هي مبادئ رائعة، كما يقول كارلايل، بل هو يستشهد بالألماني غوته، الذي عرف أيضاً بموقفه الإيجابي من الإسلام والثقافات الشرقية بشكل عام. يقول عن تلك المبادئ التي تؤكِّد طاعة الله والرضى بقدره: ««إذا كان هذا هو الإسلام» كما يقول غوته «ألسنا جميعاً نعيش في الإسلام؟»»، ثم يؤكِّد بعد ذلك بقليل أن هذه الروح هي أيضاً روح المسيحية التي يبدو الإسلام نسخة عنها، لكن أي نسخة: «ذلك أن الإسلام

يمكن تعريفه بأنه شكل مشوش للمسيحية؛ لو لم توجد المسيحية لما وجد». فليهدأ القرّاء المسيحيون إذاً فالمديح الذي يكال للإسلام له مقابل يخفف من وزنه. والحق أن كارلايل وهو يلعب على حبل الموازنة الدقيق، يجد في المقارنة بين الإسلام والمسيحية فرصة لتوجيه نقد مبطن إلى المسيحية نفسها. فهو يشير إلى مقولة أن الإسلام انتشر بحدّ السيف أو بالعنف، ليتساءل: ألم يكن هذا منطبقاً على المسيحية أيضاً؟ الإمبراطور الأوروبي شارلمان، كما يذكر كارلايل، لم ينشر المسيحية بين الساكسون بالدعوة وحدها.

إن قراءة نصّ كارلايل من الزاوية المقترحة هنا تمنح القارئ فرصة التأمل في الخطاب البلاغي والقدرة على المناورة في موضوع بالغ الحساسية. إنه يريد أن يمدح ويقدح وينتقد في آن وفي منطقة مليئة بالألغام. الإسلام احتاج إلى السيف، نعم، لكن المسيحية احتاجت إلى السيف أيضاً. ومع ذلك فمن الضروري التذكير بتفوق المسيحية: «إن مما لا شكّ فيه أن ما نتباهى به في الدين المسيحي أنبل بكثير، وهو أنها انتشرت على نحو سلمي، عبر الدعوة والإقناع». كما أن من الضروري التأكيد على أن تميز نبي الإسلام يقابله مستوى شديد التواضع بل سيئ للكِتاب الذي أتى به:

«يمكننا قراءة القرآن، قراءة الترجمة التي لدينا له والتي قام بها سيل (Sale) والمعروفة بأنها منصفة جداً. ولا بدّ لي أن أقول إنها قراءة أشد إرهاقاً من أية قراءة أخرى قمت بها. حشد ممل ومشوّش وفج...».

ترجمة سيل التي يشير إليها كارلايل والتي أنتجت في القرن الثامن عشر جاءت أفضل من سابقاتها في اللغة الإنجليزية لكنها ليست منصفة بأية حال، وقد نعزو سوء فهم كارلايل للأسلوب القرآني لتلك الترجمة التي سيتبيّن تحيُّزها ضدّ الإسلام والنص المترجم لكل من قرأ مقدمة جورج سيل.

غير أن رأي كارلايل يأتي في سياق سعيه للكتابة عن موضوع بالغ الحساسية كما أشرت، ومراوحته في تقديم محمد (ﷺ) أنموذجاً للبطل بصورة نبي اقتضتها دون شكّ صعوبة الكتابة في الموضوع دون مواربة، لكنها أيضاً رؤيته الشخصية، فالسلطة الدينية والاجتماعية التي تراقبه ليست مسؤولة بالكامل عن كل ما يقول فهو

أيضاً كاتب كبير في ثقافته وبلاده، له وزنه وتأثيره، كما أن المناخ الذي كان يكتب فيه لم يكن مناخ العصور الوسطى خانقاً وصارماً. ومع ذلك فإن عبارة الكاتب الإنجليزي في بداية حديثه عن رسول الإسلام من أنه اختير لأن الحديث عنه أسهل عبارة مهمة، لأنها تذكر بأن هناك أنبياء كان بإمكان كارلايل اختيار أحدهم مثل موسى وإبراهيم ممن ذُكروا في التوراة أو ممن ذُكروا في الإنجيل بوصفهم أنبياء مثل بيتر (بطرس) وجون وغيرهما. لكن الكاتب أدرك منذ البدء أن حريته في اختيار البطل بصورة كاتب أو البطل بصورة قسيس أو بصورة ملك إلى آخر ما تتضمنه دراسته للبطولة لم يتضمن من الصعوبة ما تضمنه اختيار البطل بصورة نبي لأهمية النبوة في الأديان ولأن إمكانية التحليل والحكم سواء بالثناء أو بنقيضه لا تتيسر كتيسُّرها في صورة نبي مثل محمد يستطيع كارلايل أن يُعمل فيها مباضع ذهنه وثقافته وقدراته التحليلية في التفكيك للتوصل إلى طبيعتها وسرّ البطولة فيها. غير أنه أدرك في البدء، كما يبدو، أنه إن كان حُراً في التحليل الذي يغلّب الانتقاد فإنه ليس حُراً في التحليل الذي يغلّب المديح، لذا نراه يمدح ثم يعدّل مديحه بمثالب وهذا يصعب تصور أسبابه دون الإلمام بضرورات الخطاب وقيوده ليس في موضوع كهذا فحسب وإنما في موضوعات كثيرة تعدّ من الحساسية بمكان. وحين نتخيل نوع الجمهور الذي تخيله كارلايل سنستطيع أن نتبيّن أسباب هذه المراوحات أو المراوغات. إننا أمام حالة أكثر رهافة وإن لم تكن أكثر صعوبة من تلك التي رأيناها في حالات كثيرة سابقة سواء لدى سرفانتس في تعامله مع «مؤلِّف» مسلم أو مارلو في تعامله مع قائد عسكري شرقي ومسلم أيضاً، بل حتى في حالة بعض الشعراء والكتّاب العرب في مراوحاتهم البلاغية، كما هو المتنبي مثلاً أمام كافور.

ب. هاينرش هاينه: توظيف الأندلس

لقد انحكم خطاب كارلايل بتوقعات الجمهور ومحددات الثقافة ككل. وكان ذلك الخطاب شبيهاً بما تبلور لدى الشاعر الألماني هاينه وهو يتنقل بين ألمانيا، موطنه الأصلي، وفرنسا التي هاجر إليها واستقر في رحابها. لكنه كان خطاباً مختلفاً أيضاً باختلاف هاينه وظروفه الإثنية والثقافية والجغرافية وأهم من ذلك

باختلاف مزاجه الشخصي، وهو في كل ذلك مغاير أشد المغايرة لما أحاط بكارلايل معاصره الذي كان يكبره بعامين. ولد هاينه عام 1795 وتوفي عام 1856، في حين عاش كارلايل حتى 1881. لكن تفاوت تواريخ الميلاد والوفاة يبدو تافهاً بالمقارنة إلى ما عاناه هاينه في حياته من تشريد ثم مرض عضال أفقده القدرة على الكلام والحركة بل حواسه كلها تقريباً. هذا إلى جانب المعاملة التي وجدها نتيجة لخلفيته اليهودية، فقد جعله ذلك منبوذاً ومشكوكاً فيه في معظم فترات حياته. غير أن العجيب في كل ذلك تمكنه على الرغم من كل تلك المعضلات من كتابة بعض أجمل ما في اللغة الألمانية من شعر غنائي حتى عُدّ في طليعة الشعراء الغنائيين في أوروبا، فقصائده مترعة بعاطفة ورؤى تحملها لغة تفيض بالمدهش من الصور والجمل الشعرية. لكنه لم يكن محصوراً في إطار الشعر الغنائي وإنما كتب قصائد تحمل طابعاً سردياً ودرامياً إلى جانب نصوص مسرحية أيضاً متبنّياً في كثير من تلك النصوص لغة ساخرة أو تهكمية سأشير إلى بعض ما تتضح به. لكني قبل ذلك أشير إلى أن انتماء هاينه إلى الجماعة اليهودية في ألمانيا كان سبباً مباشراً ورئيساً في الكثير من معاناته وهو في الوقت نفسه مفتاح مهم لاستيعاب الكثير مما تحمله قصائده من إشارات بعضها مباشر وبعضها يفرض ذلك الانتماء إخفاءه على نحو ما.

لقد كان من الطبيعي أن يسعى شاعر يعاني من الرفض الاجتماعي إلى اتخاذ مواقف إما تعبِّر عن احتجاجه وإما عن تطلعاته نحو مزيد من العدالة أو الحرية أو غير ذلك مما شعر أنه يفتقده. كما أن من غير المستغرَب أن تشيع في تلك المواقف لغة السخرية المرة سواء اتجهت إلى الدين أو إلى المجتمع. تلك المواقف تختصر بعضها عبارة وردت في إحدى رسائله تحمل حنينه إلى وطنه واضطراره للخروج منه: «لشد ما أشتاق إلى أن أقول وداعاً لهذا الوطن الألماني.. فاليهودي الكائن في، الذي لا سبيل إلى استئصاله، يتحرش بي كالكلب ويطاردني ليطردني من وطني..»[1]. تقول الفيلسوفة الألمانية اليهودية حنة

---

(1) أحمد الصاوي محمد، هايني: **حياة العذاب والإبداع**، دار المعارف، القاهرة، د. ت.، ص 66.

آرنت إن هاينه كان اليهودي الألماني الوحيد الذي لم يتردد في تحديد هويته على أنها تجمع اليهودي إلى الألماني في حين سعى اليهود الآخرون إلى تذويب الهوية اليهودية ضمن انتمائهم الألماني، بل إنه كما تقول آرنت كان يعتز بكونه يهودياً على الرغم من صفة المنبوذ التي ظلت تلاحق اليهود في ألمانيا[1]. في النص المقتبس أعلاه يعبِّر هاينه عن تلك المنبوذية، فيما يبدو، بصفة الكلب الذي يطارده، وهذا ما يساعد على فهم اضطراره أحياناً إلى التعبير عن نفسه عبر تبنّي أساليب تخرجه من الوضوح إلى المراوغة الدلالية لتوصيل رؤية تخالف السياق العام أو الثقافة المهيمنة والمحيطة به. ولعلّ من الطريف أن يتجه هاينه، وهو اليهودي، في مواجهته للمجتمع المسيحي سواء كان في ألمانيا أم في فرنسا أم غير ذلك، ليعبِّر من خلال أشخاص ينتمون إلى دين آخر غير اليهودية والمسيحية، أي الإسلام. لكن هاينه، كما سيتضح، يختلف عن شيلي في أنه يتوحّد بالمسلمين ليعبِّر من خلالهم ولا يعمد إلى جعلهم مجرد أسماء لا قيمة لها سوى أنها تحمي الشاعر من تهمة الاتجاه إلى موضوعه الحقيقي. بتعبير آخر، يتوحّد هاينه بالمسلمين بوصفهم ضحايا كاليهود في أوروبا، لكنه يترك استنتاج ذلك للقارئ. ولعلّ النموذج الأقرب في أسلوب التبني المشار إليه هو ما سبق أن وجدنا لدى ابن المقفع في تبني الهنود لنقل وجهة نظره.

النص المشار إليه نص مسرحي بعنوان **المنصور** (1821-1822) يشير فيه هاينه إلى شخصية تاريخية من الأندلس الإسلامي هي شخصية المنصور بن أبي عامر الذي حكَمَ الأندلس بعد وفاة عبد الرحمن الناصر والذي يظهر في بعض الأعمال الأدبية الأوروبية بوصفه مسلماً في الظاهر ومسيحياً في الخفاء (وهو ما يحدث في تصوير شخصية صلاح الدين الأيوبي في آداب العصور الوسطى الأوروبية). ما يميز تناول هاينه هو أنه يعكس التناول التقليدي فيجعل تنصّر المنصور ليس سواء غطاء خارجي أو تقية تحميه من الهيمنة المسيحية، ويتضح ذلك من الكيفية التي يخاطب بها المنصور مساجد الأندلس فيقول:

---

(1) Hannah Arendt, *Reflections on Literature and Culture* (Stanford: Stanford University Press, 2007), p. 75.

من البرج الذي دعا منه المؤذنون
الناس إلى الصلاة،
تقرع الأجراس الآن
فتصافح الآذان برنينها الكئيب.
من العتبات التي تغنى عليها
المؤمنون ذات يوم برسالة النبي المقدسة
يعرض القساوسة الصلع
قداساتهم ذات الخوارق الساذجة[1].

ثم لا تلبث الهوية اليهودية حتى تتضح في مخاطبة المنصور لأعمدة كاتدرائية قرطبة:

آهٍ لك أيتها الأعمدة الضخمة
لقد زخرفت ذات يوم بعظمة الله
والآن عليك أن تقدمي فروض الإذلال
للقوة المسيحية المكروهة.

المعاناة المرتسمة هنا ليست بكل تأكيد معاناة المنصور أو المسلمين وحدهم، وإنما هي أيضاً، وربما في المقام الأول، معاناة اليهود الذين اضطروا للتنصّر تحت ضغط الحاجة إلى الاندماج في المجتمعات الأوروبية المسيحية. ثمة توحُّد بين الفئتَين يجعل المسلمين قناعاً، لكنه قناع يختلف عن الأقنعة التي سبق أن تأملنا: يختلف عن قناع تيمورلنك لدى مارلو وعن القناع الفارسي لدى مونتسكيو وقناع الإسلام في قصيدة شيلي وهكذا. هنا يقوم التوحّد على المشاركة في المعاناة أو الهمّ، وإن لم يلغِ هذا كون الشاعر المتخفي وراء القناع معنياً بمعاناته

---

(1) *The Complete Poems of Heinrich Heine: A Modern English Version by Hal Draper* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

وللمزيد حول هاينه انظر: سعد البازعي، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2007.

هو في المقام الأول وليس معاناة من يصورهم في النص، واختياره قائم على تشابه الظروف، المتخيلة طبعاً، وعلى الحاجة إلى تفادي التناول المباشر لما واجهته وتواجهه الجماعات اليهودية في أوروبا من تضييق أو اضطهاد.

من ناحية أخرى يمكن لنا أن نتبيّن أن عبارات هاينه التي يضعها على لسان المنصور والتي تتضمن إيماناً بالله أو «برسالة النبي المقدسة»، كما يقول، هي عبارة في نص درامي ولا تعني تبنّي هاينه نفسه لما يقوله المنصور. وإذا كان هذا بدهياً في نص درامي فإن تأكيده ضروري بسبب الإشارة إلى موقف هاينه من المسلمين، فهو موقف يقف عند حدّ المعاناة ولا يصل إلى درجة التعاطف مع المعتقد ناهيك عن تبنّيه. فقد عُرف هاينه بعدم إيمانه الديني بل سخريته من الأديان ومنها اليهودية. قصائده حول الدين مترعة بالسخرية كما يتضح من إحدى القصائد في مجموعة بعنوان **قصائد ألعازر**. عنوان القصيدة «النظر إلى الوراء» وفيها يستعرض هاينه حياته في فترة مرضه ليبرز المُتَع التي حصل عليها لكنه في النهاية ينظر ليس إلى الوراء وإنما إلى المستقبل المظلم الذي ينتظره فيخاطب من يسميه «أخاً مسيحياً» بقوله:

إنني الآن متعب من الجري والمشي هنا وهناك
سألتقط أنفاسي تحت الأرض.
استمتع بحياتك فوق يا أخي المسيحي العزيز،
وبطبيعة الحال سنلتقي[1].

التهكّم الواضح في الحديث عن الموت ويوم القيامة يتضمن مزيجاً من المأساة والكوميديا لكنه لا يخفي ما أسماه والد هاينه ذات يوم تجديفاً خاف منه الوالد وطلب من ابنه أن يكفّ عنه كما يخبرنا في مذكراته:

«لقد كنت متّهماً بالتجديف، فما كان من والدي إلا أن ألقى علي أطول خطبة سبق له إلقاؤها: «. . . يمكنك أن تكون فيلسوفاً كما تريد، لكني أطلب منك ألا

---

(1) *The Lazarus Poems with English Version*, trans. by Alistair Elliot (Manchester: Mid Northumberland Arts Group, 1979).

تقول في العلن ما يدور في ذهنك، لأنه سيضر بأعمالي التجارية أن يعرف الزبائن أن لدي ابناً لا يؤمن بالله...»»[1].

يبدو هاينه في أعماله وقد تعلّم ألا يقول في العلن كل ما يود قوله، لكنه أيضاً تعلّم مثلما تعلّم غيره من مواجهي سلطات المجتمع أن يقول بطرقه الخاصة، أن يتهكّم ويلبس الأقنعة أو غير ذلك من أساليب ربما احتاجها أكثر من غيره على الرغم من انفتاح العصر وتزايد الحريات في أوروبا.

ج. غولدتسيهر: مواجهات استشراقية

ارتبط اسم المستشرق وعالم الإسلاميات الهنغاري اليهودي إغناز غولدتسيهر (1850-1920) بالمعاناة التي واجهها لأسباب لم يكن انتماؤه اليهودي سوى واحد منها. لقد كان إعجابه الاستثنائي بالإسلام سبباً رئيساً آخر. ذلك أن المستشرق الهنغاري عاش في بيئة علمية عرفت الاستشراق والمستشرقين واحتفت بدراساتهم ليس حبّاً في الشرق أو الإسلام أو الأديان بقدر ما كان ذلك لأسباب ثقافية ومعرفية أخرى.

يعدّ غولدتسيهر، إلى جانب مستشرقين مثل الألماني ثيودور نولدكه أحد مؤسِّسي ما عُرف بالدراسات الإسلامية في أوروبا، وكان تخصّصه في الحديث النبوي ما ميّزه عن غيره. لكن إعجابه غير المألوف بالإسلام جعله حالة خاصة. فقد أدّى به ذلك الإعجاب، وإن كان نسبياً وملتبساً إلى حدٍّ ما، إلى جانب التخصص بطبيعة الحال، إلى السفر إلى البلاد العربية لا سيما مصر والشام حيث أقام فترة من الوقت. وقد عبَّر عن موقفه من الإسلام في يومياته التي نُشرت في الألمانية بعنوان تاغ بوخ (*Tagebuch*)، والتي تحدَّث فيها عن رحلاته وتأملاته اليومية فقال في عبارات تمزج الإعجاب بالنقد:

«في تلك الأسابيع، دخلت حقيقة في روح الإسلام إلى حدّ أنني في النهاية توصلت إلى قناعة داخلية أنني صرت أنا نفسي مسلماً، واكتشفت بحكمة أن ذلك

---

(1) *Memoirs*, ed. Gustav Karpeles, trans. Gilbert Cannan (London: William Heinemann, 1910), pp. 55-56.

كان الدين الوحيد الذي، حتى في مبادئه والصيغة الرسمية له، يمكنه أن يقنع العقول الفلسفية. كان هدفي الأسمى أن أسمو باليهودية إلى مستوى عقلاني مشابه. كان الإسلام، كما علمتني تجربتي، هو الدين الوحيد الذي لا تجدُ العقلانية في مكوناته الخرافية والوثنية ما يمكن رفضه، وإنما ترفضها المبادئ التقليدية»[1].

في الجامع الأزهر بالقاهرة صلى غولدتسيهر مع المسلمين: «بين الآلاف من المؤمنين، مسحت جبهتي بأرض المسجد. إنني طوال حياتي لم أكن أكثر إيماناً، أكثر صدقاً في الإيمان، مما كنت في تلك الجمعة الرفيعة».

في مقدمته للترجمة الإنجليزية لكتاب غولدتسيهر **مقدمة للعقيدة والشريعة الإسلامية**[2]، التي صدرت أوائل الثمانينيات من القرن الماضي والتي كانت قد نشرت بالألمانية في هايدلبرغ عام 1910، كتبَ المستشرق الإنجليزي بيرنارد لويس معرِّفاً بالمستشرق الهنغاري ومشيراً إلى أن غولدتسيهر لم يسافر إلى الحواضر الإسلامية فحسب وإنما كان أول مستشرق أوروبي غير مسلم ينتظم بالدراسة في الجامع الأزهر. غير أن لويس يشير أيضاً إلى تأثير انتماء غولدتسيهر اليهودي على إعجابه بالإسلام، على الرغم مما أشار إليه من لحظات تجلٍّ إيمانية. لقد ظلت تلك اللحظات في حدود انتمائه إلى اليهودية من ناحية ونظرته العلمانية/ العقلانية للأديان. وفي أفضل الحالات كان إعجاباً متوتراً وملتبساً. لكن الخلفية اليهودية كانت مما أعان غولدتسيهر على فهم الإسلام وقربه منه. فالعداء المسيحي المحيط وتشابه بعض المبادئ الإسلامية مع الديانة اليهودية كانا عاملَين دفعا به إلى تعاطف غير مألوف في الأوساط الاستشراقية آنذاك.

حين عاد غولدتسيهر من القاهرة إلى بودابست، بعد إقامة لم تطُل، كان

---

(1) نصّ مترجم عن الألمانية في المدخل الخاص بغولدتسيهر في موسوعة ويكيبيديا ولم أعثر له على ترجمة إنجليزية أو عربية: https://en.wikipedia.org/wiki/Ign%C3%A1c_Goldziher

(2) Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. Andras and Ruth Hamori (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981).

السبب المباشر في ذلك ظرف عائلي. غير أن عودته وضعته وجهاً لوجه أمام مشقات انتمائه اليهودي في بلاده وغيرها من بلاد أوروبا آنذاك. فعلى الرغم من تفوق غولدتسيهر العلمي بشهادة مستشرقين كبار مثل نولدكه، فإنه حُرم لعدة سنوات من الأستاذية في جامعة بودابست، وحين وافقت الجامعة على تعيينه أستاذاً عام 1894، وكان في الرابعة والأربعين من عمره، فقد جاء التعيين خلواً من المرتب والمميزات التي تأتي مع رتبة الأستاذية الأمر الذي اضطره كما اضطر أسلاف له من أمثال أبراهام جيجر في ألمانيا للعمل في المؤسسة الدينية اليهودية كاتباً لا يكاد يجد الوقت الكافي للعمل في مجال تخصصه. بعد ثماني سنوات حصل غولدتسيهر على المميزات التي حُرم منها عام 1904 إلى أن توفي عام 1921.

تلك العلاقة الشخصية بالإسلام من ناحية والمعاملة التي لقيها في بلاده بوصفه يهودياً لعبت دوراً حاسماً فيما يبدو في تشكيل رؤية غولدتسيهر الاستشراقية وأبحاثه التي كانت إضافات كبيرة إلى الدراسات الإسلامية في أوروبا. هذا بالطبع لا علاقة له بالاتفاق أو عدمه مع بعض آراء غولدتسيهر فيما يخص القرآن الكريم أو الأحاديث أو ما وصفه بالمؤثرات على الإسلام. كتب غولدتسيهر، كما يذكرنا بيرنارد لويس، لبيئة علمية وثقافية أوروبية، أي بعيداً عن أي قرّاء مسلمين يعتقد أنهم سيطّلعون على أعماله (يشير لويس إلى أن هذا تغيَّر فيما بعد حين بدأ المستشرقون يراعون مشاعر المسلمين بعدم وصف الرسول (ﷺ) بأنه مؤلف القرآن، بالقول «يقول القرآن» بدلاً من «يقول محمد»[1].

غير أن للأمر جانباً آخر ألمح إليه بيرنارد لويس لكنه لم يتوقف عنده طويلاً وتوقفت عنده الباحثة الأميركية سوزان هيشيل التي عُرفت بدراستها للإسهامات اليهودية في الاستشراق الإسلامي. ففي عدد من أعمالها، كما في محاضرة مسجّلة على موقع يوتيوب، عنوانها «مأخوذون بالإسلام: الباحثون والرحّالة ومعتنقو الإسلام من اليهود في أوروبا الحديثة» (2010)[2]، تُبرِز هيشيل كيف أن غولدتسيهر مثل باحثين يهود آخرين، من أمثال مندلزون وجيجر، وظَّفوا الإسلام

---

(1) Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law,* op. cit., p. X.

(2) https://www.youtube.com/watch?v=6qt190w7JJ4

لأغراض محلية أهمها انتقاد المسيحية وذلك بالإعلاء من شأن الإسلام بوصفه ديناً عقلانياً وليس محكوماً بغيبيات أو دوغمائيات كما هي المسيحية. فعلاقة غولدتسيهر بالإسلام كانت مدفوعة دون شكّ بإعجاب واضح جعله يدافع عن الدين ونبيه لكن من زاوية أوروبية، أي زاوية تأخذ بعين الاعتبار المواقف الانتقادية أو العدائية تجاه الدين الإسلامي والمسلمين المنتشرة بين الأوروبيين ومنهم المستشرقون في ذلك الوقت. على ذلك الأساس الملتبس يمكننا أن نفهم النقد الذي يوجهه غولدتسيهر في كتابه **مقدمة للعقيدة والشريعة الإسلامية** للمفاهيم المسبقة والتحيزات التي تؤثر في نظرة الناس إلى دين مغاير كالإسلام:

«أولئك الذين يقيّمون أديان الآخرين بمقاييس قيمهم الذاتية يجب أن يُذكَّروا بالكلمات الحكيمة التي قالها عالم اللاهوت أ. لوازي (1906): ربما أمكن القول إن كل دين يمتلك قيمة مطلقة في وعي التابع له، وقيمة نسبية في ذهن الفيلسوف والمراقب الناقد»[1].

المشار إليهم بـ«أولئك» يمكن أن تمتد لتشمل العدد الأكبر من مستشرقي أوروبا في ذلك الوقت بما فيهم نولدكه الذي كان غولدتسيهر يكنُّ له إعجاباً كبيراً، لأن النظر إلى الإسلام من زاوية أوروبية مسيحية وتقييمه على ذلك الأساس كان القاعدة في كثير مما كتبه المستشرقون وكان غولدتسيهر يدرك أنه بسعيه إلى تقديم صورة مغايرة للإسلام، صورة أقرب إلى صورته في ذهن أتباعه، وإن لم تطابقها، كان تغريداً خارج السرب. لكن المستشرق الهنغاري كان يشير أيضاً إلى موقف أولئك المستشرقين المسيحيين، ومعهم المجتمعات الأوروبية المسيحية ودولها ومؤسساتها وقوانينها، من دين غير الإسلام هو اليهودية التي يرونها من «أديان الآخرين» فيقيّمونها، كما يقيّمون الإسلام، من زاويتهم المسيحية الضيقة. كان غولدتسيهر بتعبير آخر يقلب الطاولة على أعداء اليهود الأوروبيين وإن لم يكن بمقدوره أن يكون أكثر وضوحاً فترك الإشارة عامة عائمة. فهي إذاً مواجهة للمسيحية من خلال الإسلام، علماً أن الإسلام لم يحظَ عند المستشرق المجري

(1) Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, op. cit., p. 16.

بالصورة التي يرتضيها له أهله تماماً وإنما بدا بعناصر وثنية وخرافات تبرُز في الخطاب الاستشراقي كما تبرُز في تصورات أعدائه له.

* * *

قد تبدو الصورة المرتسمة عبر هذا الموروث قاتمة في تأكيدها على ملامح التسلُّط بأشكاله المختلفة ومعاناة الشعراء والكتّاب والباحثين أمام سطوة تلك الملامح. ولا مناص من القول إن القتامة جزء أساسي من الصورة، بل لعلها الملمح الرئيس والمؤلم لما ينتظر الخارجين على سطوة القوة السياسية والاجتماعية والثقافية، القوة بصورها كافة. غير أن تلك القتامة ستخفت حين نتذكر ما أدّت إليه أيضاً من إبداع أو عمق، أو من نصوص تفنّن أصحابها في التعبير عن أنفسهم على النحو أو على الأنحاء التي تقيهم شرور المواجهة السافرة واللامبالية. صحيح أن الإبداع ليس دائماً مضطراً لتلك المواجهة، ليس بالتأكيد بالصور التي تأملنا في هذا الجزء من البحث، غير أن كثرة النماذج التي تطالع القارئ والدارس للموروث الأدبي بصورة خاصة والثقافي عموماً تترك لديه انطباعاً بأن ما يشاهده يكاد يكون الأكثر شيوعاً لا سيما في فترات الصراع السياسي والاختلاف الديني والمذهبي التي تجعل الأفراد، مهما تعمقوا من طبقات المعرفة وتعالوا في سُلَّم الإبداع، عرضة سهلة للاضطهاد المباشر أو التهديد الكامن. غير أن النماذج نفسها تؤكد أيضاً أن للإبداع جمرة تتوهج برياح الخوف والقلق فتزداد حمرة واشتعالاً وحرارة.

لقد سعت القراءة السابقة إلى تأمل تلك الجمرات وهي تتقد هنا وهناك في إطار ثقافات أوروبا وآدابها. ولم يدّعِ البحث شمولية أو قدرة على استكناه كافة الأمثلة أو حتى أهمها، لكنه سعى إلى الوقوف عند بعض ما لا يمكن المجادلة في أهميته، وقد يلفت نظر القارئ أن الأمثلة التي جاءت من الجانب الغربي أو الأوروبي امتلأت بالثقافة المقابلة، أي بالنماذج العربية الإسلامية وبالتفاعل مع تلك النماذج، أي أن مجمل الكتّاب كان نزالهم مع السلطة يدفعهم إلى توظيف ثقافة الآخر، وهو هنا آخر عربي إسلامي، أو شرقي إسلامي. ولم يكن اختيار

أولئك الكتّاب بسبب سعيهم لذلك التوظيف تحديداً، لكنها خبرة الباحث وعلاقته السابقة بذلك الجانب من الموروث الغربي. وأشير هنا إلى رسالة الدكتوراه التي شغلت بها في أوائل الثمانينيات من القرن الماضي والتي عرّفتني بتلك النماذج وغيرها، والتي عدت إليها لكن لأقرأها هذه المرة من زاوية مختلفة. ولا شكّ أن وضع تلك النماذج موضع المقارنة بموروث اللغة العربية وآدابها الذي سبق الوقوف عنده فتح أبواباً ونوافذ لم تخطر ببالي حين كنت أعمل على ذلك البحث القديم. والمقارنة، كما أردد عن قناعة، مدخل كبير للوعي بجوانب من الأدب والإبداع عموماً لا يتاح لمن قصر نظره على الأدب الواحد. ثمة أسئلة وزوايا نظر وقضايا كثيرة تنتظر من يسعى إلى وضع الثقافات والآداب بعضها إلى جانب بعض متسائلاً ومستكشفاً، يقرأ هذا من زاوية ذاك، ويحلِّل هذا النص وفي ذهنه نص آخر مختلف.

لكن المقارنة إن هي أفضت إلى فهم مختلف فإنها لا تحتكر التميز بحال، فليست شرطاً ضرورياً للعمق ورهافة القراءة وشموليتها. هي باب مهم ومتميز دون شكّ لكنه ليس الوحيد أو الأهم. الأهم حقيقة هو تحقيق علاقة أكثر استبصاراً بطبيعة الثقافة الإنسانية وجماليات الإبداع الكتابي والفني عموماً وما يتصل بذلك من جوانب. فإن تحقق ذلك وتجلت القاعة بأبّهتها واتّساعها وجمال تأثيثها فلا عبرة بأي الممرات سلكنا أو من أي المداخل دلفنا.

الفصل الخامس

الفكر الغربي الحديث

مدخل

كما رأينا في ما سبق من هذا الكتاب، لم تكن الرقابة يوماً حكراً على ثقافة دون أخرى أو عصر دون آخر، وإنما هي ظاهرة شاملة حتى حين ترتفع أعلام الحرية وتشيع الديمقراطية. وليست الشواهد على ذلك محدودة بل هي مبثوثة في التنظير والممارسة على حدّ سواء، ولعلّ من الطبيعي أن تتجه الأنظار هنا إلى المشهد الغربي، الأوروبي والأميركي، بما هو مصدر رئيس للفكر المعاصر الفلسفي منه بوجه خاص. وقد عني عدد كبير من المفكرين الغربيين المعاصرين بهذه المسألة الشائكة تحليلاً وتأريخاً، مثلما تظهر بعض جوانب حياتهم تأثير ما حلّلوه على عملهم وما توصلوا إليه. وحين نقول العصر الحديث هنا فإن المقصود هو الفترة الممتدة من أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم وهي فترة تضج بالنِّتاج الفلسفي والفكري عموماً ومنه ما نظر ملياً في تأثير السلطة بأنواعها على النِّتاج الثقافي ومنه الفلسفة والفكر الاجتماعي والاقتصادي وغيره.

تزداد العناية بمسألة الرقابة أو تأثير السلطة في العصر الحديث بعد الحرب العالمية الثانية، بل إن تيارات ومدارس نشأت نتيجة لتزايد الوعي بتأثير السلطة أو القوة على الثقافة، كما في حالة مدرسة فرانكفورت والدراسات مابعد الكولونيالية (مابعد الاستعمارية). تعدّ مدرسة فرانكفورت الألمانية من أبرز الذين عنوا بتلك القضايا، لا سيما عضواها هربرت ماركوز وإريك فروم، وترافق مع أولئك مفكرون مثل حنة آرنت في ألمانيا. ويلاحظ أن آرنت مثل أعضاء فرانكفورت، إذا استثنينا

يورغن هابرماس، ومثل إدموند هوسرل وليو شتراوس، كانت من المفكرين الألمان ذوي الأصل اليهودي، أي الفئة التي عانت بشكل خاص من الاضطهاد النازي فكان نِتاج أولئك متصلاً بالمعاناة الشخصية أو الأسرية. ومع انتقال بعض أولئك إلى الولايات المتحدة كان طبيعياً أن يستمر ذلك الاتجاه في دراسة أثر الهيمنة في حقبة أميركية كان من أبرز ممثليها نعوم تشومسكي، اليهودي أيضاً، ثم إدوارد سعيد الفلسطيني (الذي سيرد الحديث عنه لاحقاً). وواضح أثر الخلفية الشخصية والمعاناة الذاتية والقومية على اهتمام أولئك. فمثل سعيد، تبنّى عدد كبير من مفكري آسيا وأفريقيا وأستراليا، تحت ضغط التجارب الشخصية والقومية، أفكاراً أسهمت في تشكيل ما عُرف بتيار الدراسات ما بعد الكولونيالية ذات الطابع المقاوم للهيمنة، من أمثال فرانز فانون وإقبال أحمد ثم هومي بابا وغاياتري سبيفاك.

إضافة إلى ذلك عُني بأثر السلطة في شكلها الرقابي المباشر وبالمقاومة التي تستثيرها كتّاب وعلماء اجتماع وباحثون أنثروبولوجيون وصحافيون. من الكتّاب، ولعله أشهرهم في القرن العشرين، جورج أورويل في أعمال معروفة مثل روايتيه **مزرعة الحيوان** و**1984**، والأخيرة هي من أكثر الأعمال التي يستشهد بها في أيامنا هذه حين يأتي الحديث عن أنماط الرقابة والهيمنة سواء السياسية أم التي تفرضها حكومات ومؤسسات وشركات وجماعات مختلفة، فقد تنبأ أورويل بالكثير مما يحدث اليوم في عالم تخيله بعد سنوات قليلة من وفاته. وتنسجم بعض مقولات أورويل مع بعض ما يتوصل إليه عالم الاجتماع البولندي زيغمونت باومان، صاحب نظرية الحداثة السائلة وما تنطوي عليه مجتمعاتها الغربية المعاصرة من قيود وتنظيمات وغيتوات جديدة. كما عني بهذا الجانب، وإن على مستوى مختلف، الصحافي البريطاني آلان رايدينغ، مراسل **نيويورك تايمز** الثقافي في باريس لعدة سنوات، وذلك في كتاب تتبع فيه أساليب مقاومة الكتّاب الفرنسيين للاحتلال النازي أثناء الحرب العالمية الثانية عنوانه **ومضى العرض: الحياة الثقافية في باريس تحت الاحتلال النازي** (2011). إلى جانب هؤلاء تنبغي الإشارة إلى المفكر والناقد الأميركي ستانلي فش صاحب كتاب **لا يوجد شيء اسمه حرية التعبير** (1994).

وبعد، فليست هذه سوى إلماحات لأنماط من المواجهة الرقابية في البلاد الغربية جرى التوقف عند بعضها على المستويَين النظري والمنهجي في مقدمة هذا الكتاب، ويمكن العودة إليها للمزيد من الوضوح.

أ. مواجهات مبكِّرة

يمكن النظر إلى النصف الأول من القرن العشرين في أوروبا بوصفه امتداداً لنهاية القرن التاسع عشر، ولعلّ أول مظاهر الامتداد وأبرزها ضعف الأنظمة الديمقراطية وعدم ترسخ ما أسماه كارل بوبر المجتمع المفتوح، ذلك أن المجتمعات الغربية وأنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت لا تزال تزحف مثقلة بأنظمة سلطوية وحداثة بطيئة تؤذِّن بمخاضات صعبة قبل ولادة ما يُعرف اليوم بالمجتمعات الصناعية وما بعد الصناعية، مجتمعات العولمة وانتشار ما أسماه زيغمونت باومان «الحداثة السائلة». كان النصف الأول من القرن العشرين عصر الحروب بامتياز، حروب أوروبا أولاً ثم حروب العالم غير الغربي الذي كانت أوروبا قد غزته طوال القرن السابق واستعمرت الكثير من أجزائه، العالم الذي كان عليه أن يخوض غمار تلك الحروب وأن يسعى إلى استقلاله في الوقت نفسه.

ما يهمنا هنا هو أن الأنظمة السلطوية، أو الشمولية، بحسب تحديد المفكِّرة الألمانية حنة آرنت لمفهوم الشمولية، سواء في إيطاليا أو ألمانيا أو روسيا أو غيرها من دول أوروبا، كانت لا تزال تمارس قمعاً سياسياً واقتصادياً كانت له نتائجه على مستوى الفكر والثقافة بصورة عامة. لعبَتْ الماركسية، التي تبلورت مع نهاية القرن التاسع عشر، دوراً مهماً سواء في الدفع بثورتين في روسيا القيصرية ثم في الصين الإمبراطورية، وكذلك في إذكاء الكثير من صور الرفض والتمرد على الأنظمة الشمولية غير الماركسية (ألمانيا وإيطاليا)، بل الماركسية نفسها حين تحولت في روسيا الستالينية ثم في أوروبا الشرقية إلى أنظمة شمولية وقمعية هائلة.

النماذج الثلاثة المطروحة هنا تعدّ من بين الأبرز على مستوى المواجهة مع الأنظمة الشمولية في النصف الأول من القرن العشرين. ويعدّ اثنان منها، أنموذجا

غرامشي وآرنت، من أهم ما تمخّضت عنه تلك الفترة من إسهامات في تحليل طبيعة القمع والسلطة والعلاقة بينها وبين المثقف. لذا احتلت تلكما المواجهتان هنا مساحة أوسع في العرض والتحليل.

1. إدموند هوسرل: مواجهة النازية

في عام 1933 وجد الفيلسوف الألماني/ اليهودي إدموند هوسرل نفسه في مواجهة غير متوقعة. فلم يتخيل وهو الفيلسوف الألماني الولادة والمنشأ والثقافة، الفيلسوف المعني بمسائل فلسفية إنسانية غاية في التجريد والبُعد عن السياسة والمشاكل الاجتماعية والاقتصادية، أن يواجه إشكاليات السياسة في بُعدها العنصري الاجتماعي المؤدلج تحديداً. لكن ظهور النازية في ذلك العام باعتلاء هتلر سدّة الحكم في ألمانيا وبدء هيمنة النازية إلى جانب انتماء هوسرل أو أصله اليهودي جعلَ الفيلسوف على تخوم المواجهة مع النظام الجديد بما فيه من عنف عنصري.

يعدّ هوسرل (1859-1938) من أبرز فلاسفة العصر الحديث الممتد بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فهو مؤسِّس الفلسفة الظاهراتية/ الفينومينولوجية التي بحثت في علاقة الذات بالعالم والبنية الأساسية للوعي. لكن ما يعنينا هنا هي المواجهة التي تبلورت بين مؤسِّس تلك الفلسفة والنظام السياسي الأيديولوجي المعروف بالنازية وأثر تلك المواجهة على توجهات هوسرل الفكرية. فمثل غولدتسيهر وقبلهما هاينه وآخرين، كان على الفيلسوف الشهير أن يدفع ثمن انتمائه إلى أقلية مرفوضة عرقياً فأُوقف عن التدريس ليضطر من ثم إلى مغادرة وطنه ألمانيا إلى بلاد أوروبية مجاورة. وكانت ألمانيا قد شهدت صدور مجموعة من القوانين التي تُعرف بـ«القوانين العرقية» التي تضمنت «قانون الخدمة المدنية» الذي بموجبه قامت حكومة هتلر بإبعاد غير المرغوب فيهم من ذوي الأصول غير الألمانية «الآرية» عن المهن التي يعملون بها والتي شملت التدريس والطب وغيرهما من المجالات.

بعد عامين من إبعاده عن الجامعة ألقى هوسرل محاضرة في العاصمة التشيكية

براغ بعنوان «الفينومينولوجيا وأزمة الفلسفة»[1] حملت ما يشير إلى تحولٍ في اهتماماته التي تركزت في البدء على المجال المعرفي الخالص نحو مزيد من النظر في أثر التاريخ والأيديولوجيا على المعرفة والعلوم بشكل عام، وبشكل خاص في مفهوم الأزمة ومظاهرها التي شملت بشكل رئيس أزمة العلوم الإنسانية. تحدّث هوسرل في محاضرته عن «أوروبا» و«الإنسان الأوروبي» بوصفهما مفهومين مركزيين وضروريين للخروج من الأزمات العميقة والمتلاحقة التي تؤثر في تكوين الحضارة الأوروبية من حيث هي حضارة تقود الإنسانية. يقول الفيلسوف الألماني، في ابتعاد واضح وبالغ الدلالة ليس عن يهوديته فحسب وإنما أيضاً عن ألمانيته التي كانت واقعة في أزمة بحدّ ذاتها بعدما رآه وما عانى منه، إن على العالم أن يحتذي أوروبا وليس على أوروبا أن تحتذي العالم. ثمة قوة كامنة (Entelechy) في العالم الأوروبي تمثل هويته ورسالته. إن العالم هو الذي يتأورب وليست أوروبا هي التي «تهنّد» نفسها (أي تصير هندية). لكن المشكلة هي أن أوروبا مريضة الآن، أوروبا الغارقة في نظرة مادية للعالم ولنفسها، بمعنى أنها تحت سيطرة العلم التجريبي الذي ليس فيه مكان للروح وليس باستطاعته تحليل وضع أوروبا أو حلّ مشكلاتها. تفتقر أوروبا، بحسب هوسرل، إلى العلم الإنساني القادر على الكشف عن مرض أوروبا وعلاجه، العلم الذي يتجه إلى الروح وليس إلى الجسد.

ذلك الإيمان بأوروبا، بل التعلُّق بها، تعبير بليغ عن أزمة شخصية للفيلسوف لم يرد، كما هو واضح، أن يتحدث عنها. ثمة أزمة هوية هنا، بل أزمة وجود، لم تكن لتتبلور لولا المواجهة الحادة والمفجعة التي وجد هوسرل نفسه أمامها وهو يجرد من وظيفته ومكانته وانتمائه. وكان مما زاد من حدّة الألم أن تلميذه الفيلسوف الأشهر مارتن هايدغر تسلَّم في ذات الوقت الذي جُرِّد فيه هوسرل من كل شيء منصب مدير الجامعة التي كانا يعملان فيها، بل أكثر من ذلك كان هايدغر ينضمّ إلى الحزب النازي ليؤكد انتماءً ألمانياً وعرقياً استعصى على أستاذه

---

(1) *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (New York: Harper Collins, 1964).

(وسيتضح فيما بعد كيف عانت حنة آرنت، اليهودية هي أيضاً، من العلاقة بهايدغر وهي التي كانت عشيقته ردحاً من الزمن).

ثمة مسكوت عنه في خطاب هوسرل يتمثل في علاقته ببلاده وبانتمائه الإثني، مسكوت يتوارى خلف خطابَين عاليَين هما الخطاب الأوروبي وخطاب الفلسفة، والمفارقة أن كلا الخطابَين يتمحوران حول التأزُّم الذي يخصُّ العام لا الخاص، تأزُّم الحضارة ككل وليس فرداً أو فئة. والملاحظ أن التأكيد على قيمة أوروبا والحديث عن تأزمها ظاهرة تتكرر عند غير مفكر أوروبي من ذوي الانتماءات الإثنية المضطهدة، لا سيما اليهود. نجدُ ذلك عند البولندي زيغمونت باومان مثلاً[1].

2. أنطونيو غرامشي: مواجهات السجن

لا شكّ في أن المفكر الإيطالي غرامشي أحد أبرز مفكري القرن العشرين، لكنه دون شكّ أيضاً أحد أشهر سجناء ذلك القرن على المستويَين الثقافي العام والفكري الخاص، وربما كانت المذكرات التي كتبها أثناء فترة سجنه التي امتدت لما يقارب الأحد عشر عاماً أشهر وأكثر المذكرات الشبيهة عمقاً واتِّساعاً في الرؤية والطرح إلى جانب تأثيرها الواسع الممتد إلى يومنا هذا. ومع أن مذكرات غرامشي، وكذلك رسائله من السجن، تركزت على الموضوعات التاريخية والفكرية والاجتماعية والثقافية العامة، متفادية السياسي منها، فإنها من أهم الشواهد على المواجهة بين المفكر والرقيب، بين الرؤية المعمَّقة والشاملة للعالم والسلطة القمعية التي تأبى لتلك الرؤية أن تتطور لتنتشر وتقلقها.

سيقفز إلى ذهن الكثيرين، عند ذكر اسم غرامشي، مفهومان شهيران: مفهوم المثقف العضوي، ومفهوم الهيجيموني (Hegemony) أو الهيمنة. ولا شكّ أن المفهومَين وما يتصل بهما من تفاصيل في غاية الأهمية وأن تأثيرهما كان واسعاً وملموساً في تطور الفكر المعاصر لا سيما المتصل منه بالعلاقة بين الثقافة

---

(1) انظر كتاب باومان **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة سعد البازعي وبثينة الإبراهيم، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، أبوظبي، 2016، الفصل السادس بشكل خاص.

والمجتمع أو بالتغيير الثقافي ودور المثقف على مختلف المستويات. فمن الصعب اليوم أن يتحدث أحد عن مفهوم المثقف والثقافة ودورهما في التغيُّر الاجتماعي والسياسي الاقتصادي دون أن يشير إلى غرامشي. غير أن أهمية غرامشي تتمثل أيضاً في الكيفية التي استطاع من خلالها إنتاج ليس المفهومَين المشار إليهما فحسب وإنما أيضاً ما تزخر به الدفاتر الثلاثة والثلاثون التي دوّنها في السجن وتجاوزت صفحات بعضها المئة صفحة شاملة للعديد من التأملات والملاحظات والمعلومات والتحليلات في مجالات كثيرة تمتد من النحو إلى الفلسفة، ومن الاقتصاد والتاريخ إلى الفن والأدب. هذا إلى جانب رسائله الكثيرة التي تزخر هي الأخرى بالكثير من المسائل والآراء. وكما هو الحال عند الوقوف على أعمال مفكرين ومبدعين آخرين، فإن ما يهمنا في مبحثنا هذا ليس الموضوعات نفسها بقدر ما هي علاقة تلك الموضوعات بالظروف القمعية والصعوبات الشخصية التي كانت في حالة غرامشي مهولة بقدر ما أحاطت به وكانت كافية لإسكاته والتي تمكن على الرغم منها أن يقرأ ويكتب ويمرر، وهنا مربط الفرس، ما كتب دون أن تلحظه عين الرقيب المدققة.

ولد غرامشي عام 1891 لعائلة متواضعة الدخل واضطر في فترة مبكرة لقطع تعليمه سدّاً لاحتياج والدته وإخوته بعد أن دخل والده السجن لأسباب مالية. لكنه عاد ليواصل تعليمه فقطع بعض المرحلة الجامعية ليتوقف من جديد ويمارس الكتابة في الصحف. وكان قد تعرف إلى الفكر الماركسي نتيجة قراءاته الواسعة، الأمر الذي دفعه إلى الانضمام إلى الحزب الشيوعي الإيطالي ليبرُز فيه بذكائه وقدراته على التخطيط الاستراتيجي والحركي. كان ذلك في أعقاب الحرب العالمية الأولى حين بدأت تظهر حركات يمينية متطرفة في مقابل الحركات اليسارية. وكان في مقدمة الحركات اليمينية الحركة الفاشية بقيادة موسوليني الذي فرض بعد توليه السلطة، ما بين عامي 1922 و1923، ديكتاتورية حزبية تضمنت إلغاء الأحزاب والأيديولوجيات غير الفاشية التي كان الحزب الشيوعي أحدها.

في عام 1924 تولَّى غرامشي رئاسة الحزب الشيوعي الذي كان قد شارك في تأسيسه بعد اعتقال رئيسه الأسبق، وكان المفكر الإيطالي في الوقت نفسه قد

انتخِبَ عضواً في البرلمان. لكن لم يكد يمضي عامان، أي في عام 1926 تحديداً، حتى اعتقل غرامشي نفسه على الرغم من حصانته البرلمانية وحُكِمَ عليه بالسجن خمسة أعوام في جزيرة أوستيكا، وفي العام التالي تضاعف الحكم إلى عشرين عاماً. ذلك الحكم الأخير جاء مصداقاً لما طالب به المدّعي العام الإيطالي عند محاكمته حين قال عبارته الشهيرة: «علينا أن نوقف هذا العقل عن العمل لعشرين عاماً». ومع أن العشرين عاماً لم تكتمل، لأن غرامشي توفي في منتصفها تقريباً، فإن مطالبة المدعي لم تتحقق، فعقل غرامشي لم يتوقف عن العمل: لا الحكم اكتمل ولا المطالبة تحققت.

ما تحقق هو إنتاج فكري دؤوب على مدى عقد كامل تمخّضت عنه إضافات هامة ليس إلى الفكر الماركسي فحسب وإنما إلى فهمنا لأمور كثيرة خارج إطار ذلك الفكر على الرغم من كونه الإطار الرئيس أو المهيمن على انشغال المفكر الإيطالي السجين. على أن عملية إنتاج ذلك الفكر والدوافع التي حركته وأبقته متقداً هي بحدّ ذاتها من الأهمية والاستثنائية في عمليات التأليف المألوفة بحيث تستحق التوقف عندها لوحدها. لقد قبل غرامشي قدره بهدوء العارف لما ينتظره ووضع أمام ناظريه هدفَين أساسيَّين: أن يهزم سجّانه وأن تكون هزيمة ذلك السجّان في شكل عطاء فكري قادر على قلب الطاولة على التسلُّط وإن على المدى البعيد. قرّر منذ دخوله السجن أن ينكبَّ على القراءة والكتابة على الرغم من كثرة العقبات التي كانت أمامه وحالت دون ما يريد. لكنه ثابر في المحاولة حتى مُكّن من القراءة أولاً ثم الكتابة، وفي العمليتَين، القراءة والكتابة، كان حصيفاً مدركاً أن عين الرقيب تلاحقه.

كانت العقبة الأولى أمامه هي تجاوز الكتب المتاحة في مكتبة السجن، ولم تكن تلك بالكتب التي كان يبحث عنها لإشباع احتياجاته البحثية، ولكنه مع ذلك قرأ منها الكثير واستغلَّ وقته أثناء القراءة بكتابة الرسائل ولكن دون تسجيل ملاحظات على ما يقرأ، فقد كان ممنوعاً من ذلك. وبعد عدة مطالبات وإلحاح سمح له بالحصول على كُتُب من خارج السجن فكتب بذلك إلى أصدقائه وفي طليعتهم أخت زوجته الروسية تاتيانا شوخت، حيث طلب منها ومن صديق آخر

كتباً في مجالات مختلفة كالتاريخ والاقتصاد والنحو إلى جانب قواميس ألمانية وروسية، اللغتَين اللتين أكبَّ على تعلمهما وهو يعلم أن لديه وقتاً كافياً لذلك. وحين أتيحت له الكُتُب كتبَ مرة أخرى يطلب السماح له بالكتابة فجاءه ذلك بعد لأي. لكن انفتاح الأفقيَن، القراءة والكتابة، غير حياته اليومية في الزنزانة ومنحه الكثير من العزيمة والأمل.

على الرغم من أن الهدف الأساسي للقراءة والكتابة كان البحث والتأليف في موضوعات محددة، فقد أراد غرامشي من ذلك النشاط الذهني والفكري تحقيق هدفَين: الأول إزالة الملل بالترويح عن النفس، والثاني هو ما عبَّر عنه في رسالة لأحد أصدقائه: «صدقني، لم أكن لأزعجك بهذا [أي طلب الكتب] لو لم أكن مدفوعاً بالحاجة إلى حلّ مشكلة الهبوط الفكري الذي يشكل همّاً بالنسبة إلي»[1]. ذلك الهبوط، أو التحطيم الفكري والذهني بالأحرى، هو الذي أراده المدّعي العام حين قال بضرورة «أن نوقف هذا العقل عن العمل عشرين عاماً». أراد غرامشي لذلك العقل ألا يتوقف.

عدم توقف العقل ليس معناه مجرد القراءة والكتابة، ليس تمضية الوقت بما يخفِّف الضجر والوحدة وإنما بالإنتاج، وليس أي إنتاج. كتب في رسالة أخرى: «لقد تلقيت كتباً وأنا حقيقة أقرأ الكثير (أكثر من كتاب في اليوم إلى جانب الصحف) ولكن ليس هذا ما أقصد، ما أقصد شيء آخر. تطاردني فكرة (هي ظاهرة لدى السجناء، كما أظن): على المرء أن ينتج شيئاً للخلود...»[2]. ولم يكن إنتاج شيء للخلود هو ما يهتم به كل السجناء، لكن من أصدقاء غرامشي من كانوا مثله سجناء ومهمومين أيضاً بالقراءة والنشاط الفكري. وبما أنه كان ممنوعاً على السجناء التراسل المباشر فقد طلب أحد أولئك الأصدقاء، وكان محكوماً مثله بسنوات طويلة، من زوجته أن تسأل غرامشي عن الكتب التي يقترح قراءتها. وحين

---

(1) Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, vol. 1, ed. with an introduction by Joseph A. Buttigieg (New York: Columbia University Press, 1992), p. 8.

(2) نفسه، ص 9. استعمل غرامشي العبارة الألمانية "für ewig" التي تعني «إلى الأبد» أو «للخلود».

وصل الطلب إلى غرامشي عن طريق أخت زوجته تاتيانا، كتب رسالة موجَّهة إلى الزوجة وهو يتوجه به في الحقيقة إلى الزوج السجين مقترحاً عدة موضوعات ومؤلِّفين ومؤكداً عدداً من المبادئ والقواعد العامة التي ينبغي أن يسترشد بها القارئ كأن لا يكون أكاديمياً أكثر مما ينبغي في بحثه وتطلعاته القرائية، وأن يسعى إلى الإفادة من كل شيء حتى ما يبدو تافهاً من الكتب وذلك بطرح الأسئلة الصحيحة، منتهياً إلى مبدأ أساسي لقراءة السجين وهي «أنني أؤمن أن على السجين السياسي أن يستخلص الدم من الحجر»[1]. أي أن يسعى إلى الاستفادة من كل ما يتاح له قراءته.

في زنزانة غرامشي كانت معركة صامتة تدور بين المفكر والرقيب، المثقف العضوي وهو يسعى إلى الاحتفاظ بملكاته الذهنية والسلطة وهي تعلم قدرات الرجل وتسعى لتدميرها بحرمانه من التواصل سواء مع أفراد حزبه أو مع المجتمع ككل. كان غرامشي يقرأ في تاريخ إيطاليا وظروف مجتمعها فيما هو يعمِّق فهمه لقضايا الفكر بشكل عام والماركسي بشكل خاص إلى جانب قضايا تمس المجتمع والمثقفين. وكان يدوِّن ملاحظاته حول كل ذلك، لكن على النحو الذي يكسبه المعركة مع السلطة. كان يحمي نفسه بعدم التعرض للحياة السياسية مباشرة:

«في رسائله كان على غرامشي أن يمتنع عن الإفصاح عن الطابع والدافع السياسي لدراساته؛ لقد غلّف أهدافه ودوافعه في عبارات نفسية لن تقلق رقيب السجن. ولكن لكل من هو عارف بكتابات غرامشي السابقة، كان واضحاً أن خطّطه البحثية كانت تشير إلى نيته في الاستمرار في عمله السياسي تحت أعين سجّانيه»[2].

ذلك الحرص الرقابي موجود في المذكرات أيضاً، «فهو يشير إلى لينين على أنه إليتش وإلى تروتسكي على أنه برونشتاين، وفي حالات أخرى نجده يغلِّف مقصده الحقيقي بتعابير مبتكرة واستراتيجيات إخفاء بلاغية شبيهة»[3].

تلك الاستراتيجيات وأساليب الإخفاء لم تغيِّر بالطبع من طبيعة المشروع

---

(1) Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, vol. 1, op. cit., p. 15.

(2) نفسه، ص 17.

(3) نفسه، ص 24.

البحثي والنظري الذي كان غرامشي قد بدأه قبل السجن والمذكرات. أحد المؤشرات الواضحة على تلك الاستمرارية مقالة بعنوان «بعض وجوه المسألة الجنوبية» التي كان قد كتب نسختها الأولى قبل السجن والتي تتناول شبكة العلاقات التي تربط القوى السياسية بالاقتصادية من ناحية وبالقوى الثقافية من ناحية أخرى والتي تنتج عنها شرعية يمنحها إياها «صانعو الموافقة»، أي المثقفون بحسب تعريف غرامشي وتحليله لدورهم في المجتمع. ما ورد في تلك المقالة شكّل فيما بعد الاشتغال الرئيس للمفكر الإيطالي في مذكرات سجنه حول المثقفين ودورهم وحول الهيمَنة الثقافية كما سنرى بعد قليل[1].

لم تعرف أعمال غرامشي، بل ربما لم يُعرف هو شخصياً، على نطاق واسع حتى مجيء السبعينيات من القرن العشرين. في ذلك الحين ترجِمت أعماله إلى لغات مختلفة واتّسع الاهتمام بما حملته «مذكرات السجن» من أطروحات مبتكرة أدهشت الكثيرين لا سيما دارسي الفلسفة والثقافة والأدب لما عنته بعض تلك الأطروحات حول مفاهيم كالمثقف والعلاقات الثقافية والدولة والشبكة التي تربط هذه بتلك. لكن قبل التوقف عند تلك المفاهيم يجب الإشارة، في سياق هذه الملاحظات حول المواجهة بين المفكر والسلطة المحيطة به، إلى أن مذكرات غرامشي مرّت بمرحلة من الحفظ السري والتهريب من بلد إلى آخر قبل أن تنشر بالإيطالية أولاً ثم تترجم إلى لغات أخرى. هنا كان لتاتيانا، أخت زوجته، التي كان يراسلها من السجن وتوفِّر له احتياجاته من الكتب وغيرها طوال تلك الفترة، دور مهم في حفظ المذكرات لا سيما أثناء الحرب العالمية الثانية (1939-1945)، فقد حفظتها في البداية في قبو بأحد البنوك ثم بعثت بها إلى موسكو حيث كانت أسرته تقيم طوال فترة سجنه. وقامت إلى جانب ذلك بالكتابة إلى أحد الأساتذة في جامعة كامبرج البريطانية للعناية بالمخطوطة تحريرياً وتهيئتها للنشر. وبعد الحرب حين أعيدت المذكرات إلى روما كان من المهم أن تُهرّب بعيداً عن أعين البوليس السوفيتي ستالين ونظيره الإيطالي الدكتاتور الآخر موسوليني.

(1) سيستعمل المفكر الأميركي نعوم تشومسكي في ما بعد مفهوم «صناعة الموافقة» في كتاب له بهذا العنوان. انظر الصفحات المتعلقة بتشومسكي في هذا الكتاب.

وبالطبع كان على المذكرات أن تنتظر جلاء غمّة الحرب وزوال الأنظمة الشمولية لكي تنشر ثم تترجم إلى لغات أخرى.

هذه الجوانب ليست عادة مما يهم الدارسين، فهي ظروف وملابسات لا تتصل بالفكر نفسه، وهي في حالة غرامشي لا شأن لها بالعمل كما تركه صاحبه فانتهى التفكير فيه وبات جاهزاً لمرحلة أخرى. لكنها جوانب مهمة لمعرفة التاريخ الذي تمرُّ به بعض الأعمال تماماً كما هي أهمية التعرف إلى تاريخ النمو والاكتمال للأفراد والمجتمعات. المرحلة الأخرى التي أشير إليها هي في الواقع أكثر من واحدة، مرحلة التحرير والنشر ثم مرحلة الترجمة ثم مرحلة التحليل والتفسير. هذه المراحل جزء من تاريخ العمل، أي عمل، لكنها تكتسب أهمية خاصة في حالة مذكرات تركها مفكر سجين: كيف حُفظت، ثم كيف جُمعت وحُرِّرت؟ وكيف تُرجمت؟... إلخ، من الأسئلة التي لا دور للمؤلِّف فيها بل هي تحت رحمة أشخاص آخرين مهما بلغ بهم الاهتمام والحرص والمعرفة بتلك المذكرات فلن يكون ذلك مثل اهتمام وحرص ومعرفة المؤلف نفسه. إنها حالة موت مؤلِّف بامتياز، موت على أكثر من مستوى.

يولي نقّاد ما يُعرف بالنقد التاريخاني أهمية كبيرة لتاريخ النص ومراحل حياته سواء أثناء حياة مؤلِّفه بعد اكتماله وخضوعه لتعديلات ذلك المؤلف[1]، أو بعد موت المؤلِّف واستسلامه لآراء محرِّرين ومترجمين وناشرين يتلوهم القراء والنقاد والمفسرون. في حالة مذكرات غرامشي أثيرت أسئلة كثيرة بشكل خاص حول عملية تحرير المذكرات وتقديمها بشكل قابل للنشر والقراءة لا سيما في المختارات التي نشرت والتي مالت إلى تحويل مذكرات يعتري الكثير منها التشظي والمحو وعدم الاكتمال إلى نصوص مقروءة وهي عملية وإن كانت معروفة في تاريخ التحرير والتحقيق فإنه يجب عدم التقليل من أهميتها وتأثيرها على حياة النص وتفاعل القراء معه. إننا إذاً أمام عملية مواجهة تعود إرهاصاتها، في حالة غرامشي، إلى ما قبل سجنه، لكن بدايتها القوية والواضحة كانت أثناء السجن، في

(1) انظر، مثلاً، كتاب الناقد الأميركي جيروم ماغان **الحالة النصية**: Jerome McGann, *The Textual Condition* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991).

حين أن مذكراته خاضت مواجهتها الأولى بعد السجن، مع السلطة والرقيب أولاً، ثم مع المحرر والمترجم والقارئ لاحقاً، مع اختلاف طبيعة وظروف هذه المواجهات. ومع أن المذكرات لم تختلف في بعض جوانب تلك المواجهة عن غيرها من النصوص، فالكثير من النصوص تتعرض للتحرير والترجمة والقراءة، فإن مذكرات غرامشي تعيش، مثل ما يشبهها من مذكرات سجنية، حالة استثنائية بقدر ما يندر تكرارها في تاريخ الثقافات.

المفاهيم التي اشتهرت بها مذكرات المفكر الإيطالي ليست هي نفسها بمنأى عن ظروف التفكير بها وصياغتها، بل إنها وليدة تلك الظروف، ليس ظروف السجن وحدها وإنما الظروف التي عاشها غرامشي قبل السجن أيضاً وهو يواجه الأوضاع السياسية والاقتصادية والأيديولوجية في بلاده أولاً وفي أوروبا بعد ذلك، لا سيما أنه المفكر الماركسي وعضو الحزب الشيوعي الإيطالي ثم رئيسه الطامح إلى صياغة وضع مغاير تماماً لما هو سائد حوله. مفهوما المثقف العضوي والهيمنة الثقافية كانا، بتعبير آخر، نتيجة مخاض التفكير في تلك الظروف. لقد كان غرامشي نفسه قبل أي أحد آخر تجسيداً للمثقف العضوي كما طرحه في بعض صياغاته له وإن لم يقل ذلك عن نفسه، والهيمنة الثقافية التي تصورها كانت مما سعى هو بنشاطه السياسي والحزبي ومن خلال كتاباته في مراحل مختلفة إلى تكريسه بوصف ذلك كله جزءاً مما أسماه الممارسة الفلسفية أو الفلسفة في الممارسة.

يقول غرامشي في فصل وضعه محررو المذكرات تحت عنوان «المثقفون: تشكل المثقفين» إن من يعرفون بالمثقفين (إنتليكتشوالز Intellectuals)[1] في أي مجتمع يتشكلون وفق إحدى طريقتَين:

---

(1) تعود الكلمة المقابلة للمثقف في معظم اللغات الأوروبية (الإنجليزية والفرنسية والإيطالية والألمانية والإسبانية) إلى الجذر اللاتيني الذي يربط المثقف بالعقل وذلك باشتقاق الصفة من الجذر Intellectus وذلك على عكس كلمة «ثقافة» (Culture)، وهو ما يبرِز الفارق الدلالي بين «مثقف» الأوروبية ومقابلها العربي المشتق من كلمة «ثقافة» وليس من «عقل». ولا شكّ أن لهذا تأثيره على تصور هوية المثقف وعلاقاته على الرغم من الوعي بالاختلاف بين المفردتَين ومساحاتهما الدلالية، فالعقل، مثلاً، ليس مطروحاً في حالة المثقف في تصوره اللغوي العربي بينما هو أساسي بالنسبة إلى الأوروبيين.

تتمثل الأولى في أن كل مجموعة تستجد في المجتمع وتضطلع بدور أساسي في الإنتاج «تخلق بنفسها، وعلى نحو عضوي، فئة أو أكثر من المثقفين يمنحونها تجانساً ووعياً بمهمتها ليس في المجال الاقتصادي فحسب وإنما في المجالات الاجتماعية والسياسية أيضاً»[1]. ويمثل غرامشي لهذا النموذج بالإشارة إلى «المستثمر الصناعي الذي يوجِد إلى جانبه تقنياً صناعياً، ومختصاً بالاقتصاد السياسي، ومنظمين لثقافة جديدة، لنظام قانوني جديد. . . إلخ». أي أن الوضع الاقتصادي الجديد ضمن تطور المجتمع يصنع مثقفيه. لكن المجتمع لا يتألّف فقط من أوضاع ومجموعات جديدة وإنما هناك أيضاً أوضاع ومجموعات تعدّ استمراراً لوضع اقتصادي سابق. تلك المجموعات، وهي الطريقة الثانية في صنع المثقف العضوي أو النموذج الثاني للمثقف العضوي، لا تصنع مثقفين جدد وإنما توظف مثقفين موجودين سلفاً يعبِّرون عنها ويخدمونها، والمثال الأوضح لهذا النموذج هم المثقفون الدينيون، فئة الإكليريك أو كهّان الكنيسة في الديانة المسيحية.

يضيف غرامشي أمراً مهماً لهذه التحديدات. المثقف العضوي لا يتسم بأمر جوهري فيه وإنما بالمهمة التي يضطلع بها في المجموعة التي ينتمي إليها وموقعه في شبكة العلاقات التي تربط المجموعة، فهو مثقف عضوي طالما مارس دوره أو المهمة الملقاة عليه في المجموعة. ثم يضيف إلى ذلك أمراً يعنينا هنا بشكل خاص. يقول إن المجموعات المختلفة في المجتمع تحتاج إلى تطوير قدرات مثقفيها لمواكبة المتغيرات الاقتصادية والسياسية لكن ذلك التطوير مرتبط بأنواع معيّنة من النشاط الذي يقوم به المثقفون، والمجموعات الأسرع والأقدر على تطوير قدرات مثقفيها في ذلك الاتجاه هي التي تحقق الهيمنة الأيديولوجية على المجموعات الأخرى حيث ينشط مثقفون يتسمون بأنهم تقليديون. ويضرب لذلك مثالاً بالصحافة حيث يظن بعض العاملين فيها أنهم لكي يكونوا مثقفين حقيقيين فعليهم أن يكونوا أدباء أو فنانين أو فلاسفة، في حين أن ثمة قدرات خاصة تمليها

---

(1) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: ElecBook, 1999), pp. 134-135.

المرحلة وتستدعي تطوير خصائص غير الفلسفة والبلاغة مما لا تتطلبه الصحافة ولكنها تمكّن من يدركها ويتصف بها من تحقيق الغلبة في المجتمع. المثقف العضوي المتفوق، بتعبير آخر، هو من يعي متطلبات المرحلة وينسجم مع متطلبات المجموعة التي ينتمي إليها.

إن غرامشي بتعريفاته هذه، ولها تفصيلات وإضافات كثيرة أخرى لا نحتاج إلى الدخول فيها، تشير إلى أمرين: الأول أنه كان يسعى إلى خلق وعي مجتمعي جديد بمتطلبات المرحلة بحيث يسهم في تطوير فئة مختلفة من المثقفين يكونون على وعي بدورهم العضوي في الإسهام في قيادة المؤسسات وتغيير المجتمع على نحو قد لا ترضى عنه المؤسسات القائمة والأيديولوجيا السائدة. الأمر الثاني أنه بما ينظِّر له إنما يصف نشاطه هو أو إسهامه بوصفه مثقفاً عضوياً أوجدته جماعة جديدة ووعي مختلف هي الجماعة الماركسية ممثَّلة بالحزب الشيوعي الذي آمن مبكراً بضرورة الانتماء إليه والعمل من خلاله. ولنلاحظ هنا أن غرامشي لم يكن يكتب كل ذلك وهو يتوقع أن تأتي نهايته مبكرة، وإنما، وكما ذكر في إحدى رسائله، كان يتوقع أن يخرج ليواصل المسيرة[1]. كان بتعبير آخر يهيئ نفسه، فيما هو يهيئ غيره، لمرحلة قادمة.

نشر الوعي وممارسة العمل الحزبي يعني انشغالاً بما يسميه غرامشي هيمنة ثقافية، وهي أحد نوعَين رئيسَين من الهيمنة، هيمنة قسرية أو مفروضة بالقوة، كالتي تفرضها الأنظمة الدكتاتورية، وهيمنة غير مفروضة هي هيمنة تأثير. يوضِّح غرامشي ذلك ضمن تمييزه بين ما سماه في تلك المرحلة المبكرة «المجتمع المدني» و«المجتمع السياسي»، الأول تشكله جماعات المثقفين العضويين والمؤسسات أو التنظيمات التي يمثلون، والثاني يتمثل في الدولة:

«ما نستطيعه في هذه المرحلة هو تحديد «مستويين» من البنى العليا: الأول الذي يمكن أن يسمى «مجتمعاً مدنياً»، أي مجموعة الأجسام التي تسمّى في العموم «خاصة»، و«المجتمع السياسي» أو «الدولة». هذان المستويان يوازيان، من

---

(1) كتبَ إلى أخته الصغرى تيريسينا: «. . . مع أنه ليست لدي أوهام صبيانية، فإنني على قناعة قوية بأنه لم يقدّر لي أن أتعفن في السجن»: *Prison Notebooks*, pp. 12-13 (سبق ذكره).

ناحية، عمل «الهيمنة» التي تمارسها المجموعة على المجتمع بشكل عام، ومن ناحية أخرى عمل «السيطرة المباشرة» أو الفرض الذي تمارسه الدولة والحكومة «التشريعية»»[1].

في دراسته للاستشراق وجد إدوارد سعيد في هذه المفاهيم التي طورها غرامشي أدوات تحليلية تعين على فهم الكيفية التي هيمن فيها ذلك التيار أو ما أسماه الخطاب الاستشراقي، وكذلك في فهم الأساليب التي تحدث فيها القيادة الثقافية في المجتمعات الصناعية الغربية بشكل عام[2].

ما يهمنا هنا هو ملاحظة أن غرامشي واجه السلطة بأسلوبَين، الأول تقليدي ويتمثل في ما أسماه شتراوس الكتابة بين الأسطر، بتغيير الأسماء واستعمال التعابير الغامضة أو الملتوية والإشارات غير المباشرة، والثاني، وهو الأهم، بصياغة موقف فكري مؤسَّس على أطروحات نظرية جريئة ومؤثرة على المدى البعيد في مقاومة الحكم الشمولي الذي فرضه النظام الفاشي. ذلك الموقف هو ما سيستمر في أعمال مفكرين ونقّاد ومبدعين كُثر في المجتمعات الصناعية أو الديمقراطية الغربية طوال القرن العشرين وما بعده. ومع أن حالة غرامشي ليست مما تكرَّر -ربما باستثناء كتاب ومفكرين عاشوا في معتقلات النازية- فإن طبيعة المقاومة للهيمنة المفروضة من قبل الأنظمة السياسية والاقتصادية لم تختلف عند غرامشي عنها عند أمثال نعوم تشومسكي وميشيل فوكو وغيرهما ممن حملوا ألوية الخروج على السائد والمقبول وذلك بمقاومة الهيمنة بالهيمنة، بحسب تعبير غرامشي.

---

(1) *Selections from Prison Notebooks* (سبق ذكره)، ص 145.

يقول إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق**: «الشكل الذي تتخذه هذه القيادة الثقافية هي ما حدده غرامشي بالهيمنة، وهو مفهوم لا غنى عنه في فهم الحياة الثقافية في الغرب الصناعي. إنها الهيمنة، أو بالأحرى نتيجة الهيمنة الثقافية في الممارسة، هي ما يمنح الاستشراق الاستمرارية والقوة التي كنت أتحدث عنها حتى الآن». انظر: Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), p. 7.

3. حنة آرنت: مواجهة الذات، مواجهة الآخر

يواجه الذين يكتبون عن المفكِّرة الألمانية حنة آرنت صعوبة في تصنيفها. تصرُّ هي على أنها ليست فيلسوفة على الرغم من تخصُّصها في الفلسفة وتتلمذها على أشهر فيلسوفَين معاصرَين لها هما هايدغر وياسبرز وما تفيض به كتاباتها من انشغال بالفلسفة، كما أنها لا ترى نفسها مؤرِّخة أو عالِمة سياسة على الرغم من هيمنة التاريخ والعلوم السياسية على مؤلَّفاتها، نظراً إلى أنه لا التاريخ ولا العلوم السياسية هي تخصُّصها. تفضِّلُ هي أن توصَف بأنها «منظّرة سياسية». وقد يكون هذا الوصف دقيقاً فعلاً لأنه يجمع بين الرؤية الفلسفية والانشغال برصد الأحداث وتحليلها، والتنظير ضرب من الفكر دون شكّ وليس بمقدور أحد أن يكون منظِّراً ما لم يتمكن من الفلسفة، أو فلسفة العلم الذي يتخصَّص فيه. غير أن تنظير آرنت السياسي على ما فيه من عمق فلسفي واستيعاب للتاريخ والسياسة يخرج عن المألوف من حيث إنها كانت إلى جانب ذلك ناشطة سياسية تعمل وتتفاعل مع الأحداث. انتماؤها اليهودي وحياتها في ألمانيا في خضم التطورات التي أدّت إلى صعود النازية ثم الحرب العالمية الثانية والنشاط الصهيوني بعد ذلك في تأسيس إسرائيل كانت عوامل حاسمة في تشكيل رؤيتها للأحداث وما قامت به من جهود وأنتجته من أعمال لا تزال تشدُّ الباحثين وتجعلها بتعبير غرامشي مثقفة عضوية بامتياز. ولا شكّ أن بعض تفاصيل حياتها الشخصية -علاقتها العاطفية بالفيلسوف الألماني هايدغر بشكل خاص- ألقت بألوان أخرى مختلفة تماماً على سيرتها وإن لم تخلُ من صلة بنشاطها الفكري والسياسي.

لقد اتّسمت حياة حنة آرنت بالجدل، شأن كل المفكرين الذين تركوا أثراً عميقاً في المجالات التي عملوا فيها، لكن ظروف نشاطها من حيث كونها يهودية منتمية إلى العمل الصهيوني في بداية نشاطها ثم معارضتها له بعد ذلك، وتأليفها في موضوعات كبيرة وحساسة مثل الهيمنة السياسية والحرية والعنف، زاد من معدل الجدل في نشاطها الفكري والعملي. بعد دراستها للفلسفة على يد عمالقة في الفكر الألماني مثل مارتن هايدغر وكارل ياسبرز، وجدت آرنت نفسها في

خضمّ الأحداث المرعبة التي رافقت سيطرة النازية على مقاليد الأمور في ألمانيا. ومع اتِّساع نطاق الملاحقات النازية لليهود استطاعت آرنت الهرب إلى فرنسا. كان ذلك عام 1933، مع أن عملية هروبها لم تكن سهلة، فقد سُجنت لفترة قصيرة ثم أطلق سراحها لتخرج من ألمانيا مرة أخرى. كانت في السابعة والعشرين من عمرها (فهي من مواليد عام 1906) وأنهت رسالة الدكتوراه في الفلسفة وهي في الرابعة والعشرين، الأمر الذي يفسِّر اتصالها المبكِّر وعلاقتها بهايدغر، العلاقة التي كانت من القوة بحيث أن آرنت صدمت حين علمت بتأييده للنازيين ورفضه التراجع عن ذلك حين كتبت له ترجوه أن يؤكد أن ذلك غير صحيح. غير أن مواجهتها للنازية واضطهاد النازيين لليهود من ناحية، وعلاقتها العاطفية بمن كان مؤيداً للنظام المضطهد لليهود، أدّى إلى اهتمام مبكر بمسألتَين كبريَين ومتداخلتَين من وجهة نظرها: النظام الشمولي، ومعاداة السامية. جاء ذلك في أولى مؤلفاتها الرئيسة وأحد أشهرها: **أُسس التوتاليتارية**.

يتألف كتاب **أُسس التوتاليتارية** من ثلاثة أجزاء أعادت آرنت كتابة بعضها وإضافة مقدمات على مدى السنوات التي اقتضتها طبعاته المختلفة منذ نشره أواسط القرن العشرين. ويتضح للقارئ أن «معاداة السامية» التي تشكل الجزء الأول كانت المحرِّض الأساس على تأمل المفكِّرة الألمانية اليهودية في موضوعها الرئيس، أي التوتاليتارية أو الشمولية سواء أتمثلت في الحكم النازي أم الحكم البلشفي في عهد ستالين بوجه خاص. في مقدمتها للطبعة الأولى من الكتاب، في صيف عام 1950، تتحدث آرنت عن كيفية فهم حركة التاريخ وأنها تقتضي تفادياً للتفاؤل أو التشاؤم السهلَين، مثلما أنها تقتضي الاستيعاب الواعي للحقائق، الاستيعاب المؤسَّس على القناعة بأن ثمة ما لا يمكن استيعابه، أن التاريخ مثقل بما هو شنيع وفظيع، دون أن يؤدي ذلك إلى التخلي عن محاولة التحليل والاستيعاب. ثم تصل إلى المثال الذي يوضِّح ما تقصد:

«بهذا المعنى يمكن مواجهة وفهم الحقيقة الفظيعة المتمثلة في أن ظاهرة صغيرة (وغير مهمة في عالم السياسة) مثل المسألة اليهودية ومعاداة السامية يمكن

أن تكون عاملاً مساعداً، أولاً، في ظهور الحركة النازية، وبعد ذلك في نشوء حرب عالمية، وأخيراً في تأسيس مصانع الموت»[1].

إن تناول آرنت لمعاداة السامية ينقلها من مستوى التفاصيل الصغيرة وغير المهمة إلى مستوى بالغ الأهمية، وأي مستوى أهم من أن تكون محرضاً على حرب عالمية. المواجهة التي تشير إليها هي مواجهة التقليل من شأن تلك الظاهرة، المواجهة التي تنهض بها في محاجحة فكرية وتاريخية عميقة وقوية. وإذا كان التقليل من شأن الظاهرة يحتاج إلى مواجهة، فإن هناك حاجة أيضاً إلى مواجهة ليس مع المبالغة في إعطاء الأهمية لتلك الظاهرة فحسب، وإنما أيضاً مع من يلبسها لباساً أسطورياً. المقلِّلون في الغالب من غير اليهود، ومن حججهم أن اليهود كانوا مهيمنين، في حين أن اليهود يقعون في الغالب أيضاً في الفئة الثانية، ومن حججهم أن اليهود هم الضحايا دائماً. تفسِّر آرنت معاداة السامية التي كانت وراء الهولوكوست تفسيراً علمانياً مختصره أن اليهود عندما كانوا يملكون القوة الاقتصادية والتأثير السياسي في المجتمع كانوا محل احترام العامة التي لا ترى غضاضة في الاضطهاد طالما أن من يمارسه يمتلك التأثير الاقتصادي والسياسي، لكن اليهود فيما بعد فقدوا تأثيرهم السياسي مع احتفاظهم بالثروة ما جعلهم محل احتقار ورفض بوصفهم عالة على المجتمع. هذا التفسير لم يرق للكثير من اليهود ممن يؤمنون بتحليلات مغايرة لا سيما تلك المتكئة على مقولات دينية أسطورية مثل الشعب المختار.

يتضح إذاً أن آرنت كانت تخوض مواجهة مزدوجة على مستويَين، مستوى المؤرِّخين والمحلِّلين السياسيين الغربيين من غير اليهود، ومستوى الجماعات اليهودية التي تنتمي إليها. هذه المجابهة الثانية ستؤدي إلى الموقف الحاد الذي اتخذته آرنت من إسرائيل وبعض زعامات اليهود حين حضرت المحاكمة الشهيرة لأدولف آيخمان في إسرائيل في ستينيات القرن الماضي. في التقارير الخمسة التي بعثت بها آرنت إلى مجلة **النيويوركر** الأميركية بعد حضورها المحاكمة شجبت

---

(1) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Orlando: Harvest Book, 1966), p. viii.

آرنت المحاكمة والحكم وأدانت الزعيم الإسرائيلي بن غوريون على أساس أن ما فعله كان عملاً أيديولوجياً هدفه تثبيت شرعية إسرائيل وذلك بمحاكمة وإعدام رجل لم يكن هو المسؤول عن المحرقة النازية وإنما الأداة التي وظفها الحكم النازي. الكتاب الذي تأسَّس على تلك التقارير تضمّن رأياً رفضه الصهاينة عامة والإسرائيليون ومناصرو إسرائيل بشكل خاص، ليس في نقده الحاد لإسرائيل فحسب، وإنما أيضاً في وصفه لآيخمان بأنه مجرد موظف يؤدي عمله دون أن تكون لديه قناعة بما يفعل. اتضح ذلك من عنوان الكتاب: **آيخمان في إسرائيل: تقرير حول تفاهة الشر** (1963). لقد سبّب ذلك الكتاب الكثير من المتاعب لآرنت، لكنها أصرّت على أنها لم تفعل أكثر من قول الحق في وجه القوة، أنها لم تحابِ أحداً وإنما فعلت ما تراه ضرورياً ونافعاً. ولها في الدفاع عن رأيها وآرائها الأخرى حجاج كثير سأقف فيما يلي على بعضه.

مفهوم الحرية:

في لقاء على التلفزيون الألماني أجراه معها الصحفي غونتر غوس عام 1964، طرح مجري اللقاء سؤالاً عما إذا كانت آرنت ترى أن الصمت كان أولى بها حيال قضية آيخمان بالنظر إلى ردود الفعل العنيفة التي تلت نشر ما كتبته حول تلك القضية. جاءت إجابة آرنت أن واجب المؤرِّخ، كما هو واجب العالِم بشكل عام، أن يروي الحقائق المتصلة بالواقع، أو ما تسميه «حقائق الوقائع» في مقابل «حقائق الآراء». واستشهدت بمثل لاتيني بعد تعديله ليقول: «لتُعلَن الحقيقة وليهلك العالم» (بدلاً من «لتحلّ العدالة وليهلك العالم»)[1]. ومع أن آرنت أكدت حقها بل إصرارها على إعلان الحقيقة، فإن تفريقها بين حقائق الواقع وحقائق الآراء يوحي برغبة في الاحتفاظ بخطّ رجعة:

«ليس المرء مضطراً دائماً لأن يتكلم. ولكننا الآن نأتي إلى المسألة التي كانت في القرن الثامن عشر تُسمّى «حقائق الواقع». هذه في الحقيقة مسألة حقائق

---

(1) Hannah Arendt, *The Last Interview and Other Conversations* (Brooklyn: Melville House, 2013), p. 30.

وقائعية. ليست مسألة حقائق آراء. العلوم التاريخية في الجامعات ترعى حقائق الوقائع»[1].

تكاد آرنت هنا تتراجع باحتمائها بما تسميه حقائق الوقائع، أو ما تكاد تسميه حقائق علمية لا مجال للجدال فيها. إنها لا تعبِّر عن رأي وإنما تصف حقائق على الواقع، حقائق مشاهدة ومثبتة. والقول بهذه الحقائق، على عكس القول بحقائق الرأي، يعفي من المسؤولية، تماماً كما هو حال الفيزيائي حين يتحدث عن قوانين الحركة أو الضوء، فذلك ليس رأيه وإنما هي معطيات الطبيعة.

تستشهد آرنت في اللقاء نفسه بالشاعر الألماني شيلر وبالمؤرِّخ اليوناني هيرودوتس اللذين تحدّثا عن المهزومين والأعداء بإنصاف أو حياد. ما يهمها إيضاحه هو أن حبّ الإنسان لوطنه لا يجب أن يثنيه عن قول الحق أو عن أن يكون منصفاً أو محايداً حتى مع أعداء وطنه. أمام امتحان إخلاصها لليهود تجدُ المفكرة الألمانية اليهودية حاجة ملحة إلى القول إنه «إذا لم يكن شخص ما قادراً على الحياد لأنه يتظاهر بأنه محب لشعبه إلى حدّ أنه يثني عليهم كل الوقت. . . لا أعتقد أن أناساً مثل ذاك وطنيون»[2]. غير أن تفادي قول الحقيقة هو ما ينقذ الإنسان في كثير من المواقف، بينما قولها، أي الحقيقة، في المقابل، مَهلَكة أدركها الفلاسفة والحكماء قديماً وحديثاً، والحقيقة هي أكثر المبادئ عرضة للتهميش أو التفادي في سبيل البقاء لا سيما حين يتصل الأمر بالسياسة التي تناقشها آرنت في سياق العلاقة بينها وبين الحقيقة. تقول آرنت:

«مع أننا قد نرفض حتى سؤال أنفسنا ما إذا كانت الحياة جديرة بأن نحياها في عالم يخلو من مفاهيم كالعدل والحرية، فإن ذلك السؤال، يا للغرابة، لا يمكن طرحه فيما يتعلق بفكرة تبدو أقل سياسية كالحقيقة»[3].

في مقالتها «الحقيقة والسياسة» المقتبسة هنا والتي تميز فيها آرنت بين حقيقة

---

(1) Hannah Arendt, *The Last Interview and Other Conversations* (سبق ذكره)، ص 31.

(2) نفسه، ص 33.

(3) Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin, 1977), p. 225.

الرأي وحقيقة الواقع، حيث الأضعف هي حقيقة الرأي، تقول إن هذا الضعف يبدو واضحاً في المواجهة بين الحقيقة والقوة، أي عند مواجهة السطوة السياسية بشكل خاص. التاريخ يكتبه الأقوياء، بتعبير آخر، وسيزيلون من السجلّات كل ما هو منافٍ لمصلحتهم، لتصبح عملية استعادته بالغة الصعوبة إن لم تكن مستحيلة. وتضرب آرنت لذلك مثلاً من التاريخ الحديث فتشير إلى تروتسكي ودوره في الثورة الروسية «الذي لا يظهر في أي من كتب التاريخ الروسي السوفيتي». بيد أن آرنت وهي تنعي على التاريخ وسطوة السياسة تغييب أسماء مثل تروتسكي وغيره تنسى أن خطاباً كخطابها المقاوم لتلك السطوة يمثل استعادة لمن سعى التاريخ والسياسة إلى تغييبهم.

ما تفعله آرنت هو إنشاء خطاب للحقيقة الغائبة أو بالأحرى المغيّبة سواء اتصلت بالهولوكوست ومعاداة السامية أو بالأنظمة الشمولية وسطوة السياسة. وهي إذ تفعل ذلك تدرك دون شكّ أنها لم تكن لتستطيع فعله دون حرية اكتسبتها في مهجرها، الولايات المتحدة، البلد الذي اختارته وطناً بديلاً واكتسبت جنسيته. قيمة عملها وأهميته تعتمد على تلك المقاومة المتاحة، لكن كما تبيّن في مرحلة تالية لكتّاب ومفكرين آخرين مثل تشومسكي وتوني جت، كتّاب أرّقهم الكثير مما أرّق آرنت، لا يعني الكشف عن الحقائق الغائبة إمكانية إحداث تغيير ملموس في الأوضاع السياسية والأيديولوجيات التي أدّت وتؤدي إلى تغييبها. لكن مع ذلك يظل الكشف خطوة أولى وأساسية في الطريق نحو ذلك التغيير، وهو تغيير حدث دون شكّ، وإن بشكل محدود، فيما يتصل بأوضاع مختلفة اجتماعية وسياسية لا سيما أوضاع الجماعات والأفراد المهاجرين من ألمانيا بعد الحرب، واليهود في طليعتهم. وما تسعى إليه آرنت في الكثير مما كتبت هو توسيع دائرة ذلك التغيير الذي لم يبلغ أثناء حياتها ما بلغه اليوم، في الربع الأول من القرن الحادي والعشرين. ومع ذلك فإن المرء يظل يفاجأ بكثرة المقولات والآراء التي أطلقتها في الخمسينيات والستينيات وتصدق على الحال اليوم، لا سيما في نقدها للحريات المتاحة في الغرب عامة والولايات المتحدة الأميركية بشكل خاص. في ألمانيا النازية وروسيا الستالينية، تقول آرنت، كان الحديث عن الحقائق أو الوقائع

التاريخية مثل «مراكز الاحتجاز والإبادة» أخطر من الحديث عن الأيديولوجيات مثل الشيوعية ومعاداة السامية. لكن تلك الخطورة وإن غابت في الغرب المعاصر، فإن حالة غريبة «وأكثر إثارة للقلق» تسود اليوم في «البلاد الحُرة»، أي أوروبا الغربية وأميركا، تتمثل في أنه «بالقدر الذي يُتسامح فيه بشأن الحقائق غير المرغوب بها، فإن تلك الحقائق، بوعي أو من دون وعي، تُحوّل إلى آراء»[1]. إنه التهميش الذي ينتج عما سيطلق عليه نعوم تشومسكي وإدوارد هيرمان في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين «صناعة الموافقة»، أي حالة القبول التي تأتلف في تصنيعها الإدارة السياسية والإعلام وغيرهما من القوى في المجتمع الأميركي بشكل خاص. وعلى هذا الأساس تعبِّر آرنت عن تعجبها واستيائها من النظر إلى دعم ألمانيا لهتلر أو لانهيار فرنسا عام 1940 «كما لو لم تكن مسألة موثقة تاريخياً وإنما مسألة رأي»[2]. ومسألة الرأي هذه، كما يراها الغربيون اليوم، لا تحمل ثقل التاريخ الموثَّق فحسب بالنسبة إلى امرأة هربَتْ من المعتقلات النازية وشاركت في النشاط الصهيوني لإنقاذ أطفال اليهود ونقلهم إلى إسرائيل التي كانت تولد آنذاك. وهي من هنا تُنشِئ خطابها الذي يمتزج فيه التحليل والتنظير التاريخيَّين بالاحتجاج المعبِّر عن مقاومة الصمت والتواطؤ.

مقاومة آرنت للصمت والتواطؤ لم يؤدِّ مع الأسف إلى رؤية أكثر رحابة على المستوى الإنساني، لم يؤدِّ إلى مقاومة للصمت والتواطؤ حين يتصل الأمر بإثنيات وجماعات غير غربية وغير بيضاء كالأفارقة الأميركيين، أو بشعوب كشعب فلسطين، مثلاً. لقد عبّرت المفكرة الألمانية عن موقف لا يخلو من عنصرية تجاه الاحتجاجات الطلابية في أميركا في فترة الستينيات من القرن العشرين. ففي مقالة شهيرة لها بعنوان «حول العنف» نُشرت فيما بعد في كتاب، انتقدت آرنت مطالب الطلبة الأميركيين السود في مظاهرات 1968 التي اجتاحت بعض الجامعات الأميركية، بل إنها لم تكتفي بانتقاد المطالب وإنما ذهبت إلى الطلبة السود، أو الزنوج، كم سمّتهم بالاسم العنصري الشائع آنذاك، لتغض من شأنهم:

---

(1) Hannah Arendt, *Between Past and Future* (سبق ذكره)، ص 232.

(2) نفسه، ص 232.

«أما العنف الجدّي فقد دخل إلى الساحة فقط مع ظهور حركة القوة السوداء في الجامعات. فالطلاب السود، الذين قبلت غالبيتهم في الكليات من دون أن تكون للواحد منهم مواصفات أكاديمية تسمح له بذلك، راحوا ينظرون إلى أنفسهم وينظمون صفوفهم كجماعة ذات مصلحة، وبوصفهم ممثلين للجماعة السوداء»[1].

ثم تشير آرنت إلى مطالب التعددية الثقافية في مناهج الجامعات التي طالب بها السود فتقول إنها «مطالب حمقاء»[2] مبرِّرة ذلك في ملاحظة هامشية طويلة تتحدث فيها عن خطورة الاستسلام لمطالب كتلك، منها قولها:

«الأخطر من هذا بكثير ما نتوقعه من أنه خلال خمسة أعوام أو عشرة أعوام سوف يُنظر إلى تدريس اللغة السواحلية (وهي خليط لغوي من العربية واللهجات الأفريقية كان رائجاً خلال القرن التاسع عشر)، والأدب الأفريقي وغيرها من المواضيع التي لا وجود لها، على أنها أفخاخ أخرى نصبها الإنسان الأبيض لمنع السود من الحصول على دراسة ملائمة وحقيقية»[3].

تتحدث آرنت هنا عما تراه في مصلحة السود أنفسهم، بمعنى أنهم قد يغيرون فيما بعد مطالبهم بإدراج اللغة السواحلية والأدب الأفريقي حين يكتشفون هشاشة مواضيع كتلك في المناهج الجامعية، أي أن الأفضل لهم، بحسب آرنت، هو أن يدرسوا الآداب الحقيقية وليس «المواضيع التي لا وجود لها».

اللافت في هذا الخطاب العنصري أو العرقي -وإن تلفَّع بعباءة الحرص على مصلحة فئة عرقية- هو أنه يصدر عن باحثة ومفكِّرة جندت نفسها للكشف عن العنصرية والاضطهاد المبني على التمايز العرقي، كما في معاداة السامية[4]، وفي

---

(1) حنة آرنت، **في العنف**، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 18. اختار المترجم كلمة «سود» بدلاً من «زنوج» (Negro) التي وردت في الأصل والتي تحمل ثقلاً عنصرياً معروفاً في الثقافة الأميركية.

(2) نفسه، ص 19.

(3) نفسه، ص 104.

(4) يرى رتشارد بيرنشتاين أن مقالة آرنت حول العنف تتضمن ما يؤكد رفضها للعنصرية على الرغم من الإشارات التي وردت بشأن الطلاب السود، كما يذكّر بدعمها للاحتجاجات الطلابية. انظر: =

الملاحظة المقتبسة أعلاه ملاحظة استدراكية تتضمن وعيها بخطورة ما تقول وأنه عرضة للتفسير بأنه يتكئ على نظرة استعلائية عنصرية، فهي ترى «أن المرء في حاجة إلى قدر كبير من الشجاعة حتى يتكلم بصورة عقلانية عن هذا النوع من المواضيع»[1]، وتستدل بذلك على «الحالة الذهنية والمعنوية للمجتمع». لكن اللافت أكثر هو أن حديثها عن العنف الطلابي الأسود بشكل خاص يتضمن أو يتأسّس على إشارة إلى الكاتب والمناضل المارتينيكي فرانز فانون الذي تراه آرنت محرِّضاً على العنف الطلابي. يقول الباحث البريطاني روبرت س. يونغ في مناقشة لموقف آرنت تجاه فانون:

«من وجهة نظرنا هذه، ما يسترعي الانتباه هو أن الاعتراض الأخلاقي الذي تبديه آرنت على فانون ورفضها إياه يأتي بأكمله من خلال أحداث ثورة الطلاب الأميركيين، وليس من خلال الوضع الأكثر تعقيداً في الجزائر الذي واجهه فانون. هل كانت آرنت لترفض فانون بهذه السهولة لو أن عدوه كان ألمانيا النازية وليس الحكومة الاستعمارية للمستعمرات الفرنسية-الجزائرية؟»[2].

في مقالتها «ما هي الحرية؟» تلاحظ أرنت انفصال السياسة عن الحرية في مرحلة مبكرة من الفكر المسيحي، تحديداً منذ عهد القديس أوغسطين وتستعرض في مقالتها المطولة ذلك التاريخ من الانفصال. لكنها تشير في الوقت نفسه إلى أثر الأنظمة الشمولية الذي كرّس ذلك الانفصال بغياب الفضاء العام لممارسة الحريات السياسية، فالحرية لا تتحقق بلا تواصل بين الناس: «إننا ندرك الحرية أو عكسها لأول مرة من تواصلنا مع الآخرين، وليس من تواصلنا مع أنفسنا»[3]. ذلك التواصل مع الذات هو ما انحصرت الحرية ضمن حدوده بعد انفصالها عن

= Richard J. Bernstein, "Hannah Arendt's Reflections on Violence and Power", in *IRIS (European Journal of Philosophy and Public Debate* (Apr 2011, Vol. 3 (5)), pp. 3-30.

(1) حنة آرنت، **في العنف**، سبق ذكره، ص 104.

(2) Robert S. Young, "The Right to Resist," in *Experiences of Freedom in Postcolonial Literatures and Cultures*, ed. Annalisa Oboe and Shaul Bassi (London: Routledge, 2011), p. 55.

(3) "What is Freedom?", in *Between Past and Future* (سبق ذكره)، ص 147.

السياسة. صارت الحرية شأناً داخلياً، حرية ذاتية. تحليل آرنت لتاريخ ذلك التقوقع للحرية نُشر لأول مرة في أواسط القرن، بعد عشر سنوات من اكتسابها الجنسية الأميركية، لكنها لا تشير إلى الأوضاع في بلدها الجديد وما إذا كان غياب الحريات ينسحب عليه من قريب أو بعيد. تلك الإشارة جاءت فيما بعد، في اللقاء الإعلامي الأخير الذي أجري معها قبيل وفاتها. في ذلك اللقاء تشير المفكرة الألمانية/ الأميركية إلى النظام السياسي الأميركي ليس بوصفه نظاماً شمولياً - تعريفها للأنظمة الشمولية دقيق جداً ومبسوط في كتابها **أسس التوتاليتارية**- وإنما بوصفه استبدادياً مشيرة بشكل خاص إلى الفرع التنفيذي من الدولة، أي الحكومة: «إننا نعرف اليوم أن الخطر الأكبر لحدوث الاستبداد يأتي بطبيعة الحال من التنفيذي»[1]. وتمضي آرنت في نقدها للتركيبة السياسية الأميركية التي بنيت في الأساس، أي كما تصورَها وكتبَها الآباء المؤسِّسون أو واضعو الدستور الأميركي، لتكون ديمقراطية، أي نظاماً لا تحكمه الأكثرية على حساب الأقليات:

«لقد ظنَّ [الآباء المؤسسون] أنهم تحرروا من حكم الأكثرية، ولذا فإن من الخطأ الكبير الاعتقاد بأن ما لدينا هنا هو نظام ديمقراطي، وهو خطأ يشترك فيه معظم الأميركيين. ما لدينا هو حكم جمهوري، وكان الآباء المؤسسون حريصين على حفظ حقوق الأقليات، لأنهم اعتقدوا أنه في جسم سياسي صحي يجب أن تكون هناك تعددية في الآراء... إن المستبد يمكن بكل سهولة أن يكون الأكثرية»[2].

لم يفصل هذه اللقاء عن تاريخ نشر مقالة العنف سوى أربعة أعوام، ومن الصعب تصور أن آرنت لم تكن تتبنّى هذه الآراء الديمقراطية حين انتقدت تحركات الطلبة السود أو حين رفضت آراء فانون. لكن دلائل الموقف العنصري، كما اكتشف بعض الباحثين، أقدم من اللقاء الإعلامي أو مقالة العنف. إذا كان تقريرها حول محاكمة آيخمان أغضب إسرائيل والحركة الصهيونية، فإن رسائلها حملت ما سيغضب اليهود السيفارديين، أي المنتمين إلى الشرق الأوسط وأفريقيا، وكذلك

---

(1) *The Last Interview* (سبق ذكره)، ص 114.

(2) نفسه، ص 114.

الأشكينازيين القادمين من أوروبا الشرقية لما تضمنته من نظرة عنصرية استعلائية. ففي رسالة إلى أستاذها وصديقها الفيلسوف كارل ياسبرز، وهو يهودي ألماني أيضاً، كتبت آرنت:

«كان القضاة الجالسون في الأعلى هم أفضل اليهود الألمان. تحتهم محامو الادِّعاء، غاليسيون، ولكنهم مع ذلك أوروبيون. كل شيء بتنظيم قوة من البوليس أشعر معها بالقشعريرة لا يتحدثون سوى العبرية، وهيئتهم عربية. بعضهم من الأنواع المتوحشة. سيطيعون أي أوامر. وخارج الأبواب كان الغوغاء الشرقيون، كما لو كان المرء في إسطنبول أو إحدى الدول نصف الآسيوية»[1].

الخطاب المقاوم في الكثير مما كتبته حنة آرنت يؤكد سعيها لتأكيد قيم كبرى كالحقيقة والعدالة والحرية تراها غائبة أو مغيّبة، لكن القارئ سيلحظ في الوقت نفسه أن ذلك الخطاب يتخلّله ويتحرك بين جوانبه أو من تحته خطاب آخر، خطاب مسكوت عنه ويسفر عن نفسه في دلالات ضمنية أو في رسائل شخصية. البُعد العنصري في ذلك الخطاب الآخر يضعف من صدقية الخطاب المقاوِم ويكشف عن توتر لدى آرنت ربما وعته أو لم تعه لكنه ليس استثنائياً بطبيعة الحال، فالتحيزات الشخصية شائعة في الفكر كما في الخطابات الثقافية الأخرى، والسؤال ليس عن وجودها بقدر ما هو عن مدى تأثيرها في الأطروحات الأساسية أو الكبرى لهذا المفكر أو ذاك. في حالة آرنت ثمة معمار ضخم من المواجهة الفكرية مع السلطة أو القوة سواء تمثلت في القوى السياسية أو الاجتماعية أو غيرهما، مواجهة عاشتها من موقعها بوصفها ألمانية يهودية تحمل موروثاً غربياً وثقافة عريضة ممزوجة بالعديد من التعقيدات والطموحات على المستويَين الفردي

---

(1) Adam Kirsch, "Beware of Pity: Hannah Arendt and the Power of the Impersonal", in *The New Yorker* (12 January 2009). انظر أيضاً مقالة نشرت في **جيروزاليم بوست** الإسرائيلية بعنوان:

"Hannah Arendt, White Supremacist" (June 5, 2016):

ينتقد فيها الكاتب آرنت مستشهداً بعبارة لها تؤيد فيها التمييز العنصري في الجنوب الأميركي تقول إن حرية اختيار من نعاشر وبالتالي التمييز بين الناس لها من المشروعية ما يفوق مبدأ العدالة.

والإثني. لقد كانت المسألة اليهودية بؤرة اهتمامها والمحرِّك الأساس لنشاطها السياسي والفكري، لكنها، كما تكشف تحيزاتها العرقية، أسيرة رؤية إثنية متعالية اكتسبتها من انتمائها الأوروبي وشعورها بالتفوق. فهي موزَّعة بين الضحية والجلاد، ليس بالتساوي بالتأكيد لكن بالقدر الذي يخلِّف أثره فيما لاحظنا من توترات وتناقضات. وإذا كان من شأن هذا أن يمنحها تفرداً في الخارطة التي يسعى هذا الكِتاب إلى رسمها، فإنه لا يلغي الخطوط العريضة التي تشترك فيها مع مفكرين كبار أثروا القرن العشرين وما بعده من خلال مواجهتهم للسلطة الرقابية بأنواعها وحمل بعضهم تناقضات مشابهة.

الفصل السادس

مواجهات معاصرة

مدخل

على الرغم من التحولات العميقة التي شهدتها أوروبا والغرب الصناعي عموماً بعد الحرب العالمية الثانية بترسُّخ الأنظمة الديمقراطية والتخلُّص من دكتاتوريات القرن العشرين وأنظمته القديمة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية، وعلى الرغم من انتشار الحريات الفردية والانفتاح الثقافي الهائل، فقد استمرَّ الفكر الأوروبي، لا سيما الفرنسي منه، في مواجهة أنماط من السلطوية لما تزل راسخة على مختلف المستويات، بل إن من مفكِّري النصف الثاني من القرن العشرين من لم يرَ أكثر من تغير في نمط السلطة من شكل مباشر وواضح إلى شكل متخفٍّ ولكنه ليس أقل شراسة من ذي قبل.

أ. الفكر الفرنسي

على الرغم من كثرة الذين عنوا في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية بأثر الرقابة والسلطة على الفكر والثقافة بصورة عامة، فقد تميَّز الفكر الفرنسي المعاصر باهتمام خاص بهذه المسألة، فهو في الطليعة من حيث الاهتمام بتاريخ الرقابة وصورها المتعددة وآثارها، وفي سياق ذلك الفكر تأتي أسماء بالغة الأهمية: جاك لاكان، لوي ألتوسير، ميشيل فوكو، بيير بورديو، جيل دولوز، جاك دريدا، جان

بودريار، إدغار موران[1]، وآلان باديو. ولا شكّ أن انشغال هذه الأسماء، وهي في الطليعة بين صنّاع الفكر والثقافة المعاصرة، يؤكِّد أهمية ما نحن بصدده وبعد تأثيره على مستوى الجهود البحثية والتحليل الثقافي والفلسفي، على أن حضور كل هذه الأسماء في بيئة ثقافية واحدة هي البيئة الفرنسية مؤشِّر بحدّ ذاته على أن ظروفاً معيّنة اقتضت كل ذلك الاهتمام كما أرجو أن يتضح في سياق هذه المناقشة.

في عام 2005 ألقى المفكر الفرنسي جان بودريار (ت 2007)، الذي عُرف بتحليله للعالَم الافتراضي بوصفه نتاجاً لعصر ما بعد الحداثة، وذلك قبل سنتَين من وفاته، مجموعة من المحاضرات في أماكن مختلفة من الأميركيتَين الشمالية والجنوبية جُمعت ثم تُرجمت فيما بعد في كتاب بعنوان **كرب القوة** تحدَّث فيه عن الانتقال في الغرب من مرحلة السيطرة (Domination) إلى مرحلة الهيمنة (Hegemony)، الأولى هي مرحلة العبودية أو السيطرة المباشرة التي سادت في الماضي، والثانية هي مرحلة الخضوع غير المحسوس والمشاركة في عملية الإخضاع نفسها. وهذه الثانية هي المرحلة الحالية التي يسيطر فيها اقتصاد السوق والعولمة أو عملية التبادل التجاري الطاغي على كل شيء. ثم يشير إلى أن مرحلة العبودية أدّت في ذروتها إلى حركة تحرُّر سواء أكان سياسياً أم جنسياً أم غير ذلك، لكنها اتّسمت بأفكار واضحة وقادة مرئيين.

المرحلة الثانية أدت أيضاً إلى عملية تحرر أخرى لكنها مختلفة لأنها تضمنت «مفارقة مرعبة»: «كل حروب التحرُّر من السيطرة لم تزد على أن مهّدت الطريق للهيمنة، أي عهد التبادل العام - التي لا مجال للثورة عليها، لأن كل شيء بات محرَّراً»[2]. اقتصاد السوق وشبكات اتصاله واشتباكات مصالحه تشكِّل سلطة لا تخطر في بال من يقعون تحت هيمنة ما يسميه بودريار المرحلة الأولى، أي

---

(1) سبق لي أن توقفت عند بعض مواقف وآراء موران تجاه الحضارة الغربية والنظم السلطوية في مواضع سابقة: انظر كتابي **هموم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2016.

(2) Jean Baudrillard, *The Agony of Power* (Los Angeles: Semiotext, 2010), p. 76.

السيطرة التقليدية، سيطرة الأنظمة الشمولية والاستعباد المباشر وكبت الحريات. هنا تنطلق حريات كثيرة لكنها تظل تحت سقف يستحيل الخروج من شرنقته، بحسب بودريار، لأنها شرنقة غير محسوسة كالأولى وإن لم تقلّ شمولية عنها. المفكر الفرنسي جيل دولوز نظر إلى تلك الشرنقة نفسها وأطلق عليها، قبل بودريار بأعوام قليلة، «مجتمعات المراقبة» حيث يقع الفرد داخل شبكة يصعب الخلاص منها من السيطرة الآلية والرقمية التي أحلّت المنشأة محل المصنع، والحاسوب محل البشر. يشير دولوز إلى تحليل فوكو لمجتمعات التأديب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ويراها أتت بعد مجتمعات السيادة، السيطرة المباشرة عند بودريار، ولكنها سبقت المرحلة الحالية وهي مرحلة المراقبة. وعلى الرغم من أن في المرحلة الجديدة مكتسبات جديدة فإنها حفلت أيضاً بما يناقض تلك المكتسبات. التطورات الجديدة في العناية الصحية، مثلاً، «سجّلت أول الأمر حريات جديدة، لكنها أسهمت أيضاً في آليات للمراقبة تنافس أقسى الاحتجازات»[1]. ويضرب دولوز مثلاً لما يشير إليه سبق أن ضربه رفيقه فيلكس غتاري الذي تخيَّل مدينة حيث يستطيع كل واحد أن يغادر شقته، زقاقه، حيه، بفضل بطاقة إلكترونية (جماعية) تتكفل برفع هذا الحاجز أو ذاك. لكن أيضاً يمكن للآلة أن تلفظ تلك البطاقة في يوم معيّن أو فيما بين ساعات محددة، فالمهم ليس هو الحاجز بل الحاسوب الذي يستدل على وضعية كل واحد، هل هي وضعية قانونية أم غير قانونية، ويجري تعديلاً كونياً[2].

إلى جانب بودريار ودولوز، عبَّر المفكرون الفرنسيون الآخرون عن مواجهات لا تقل شهرة وتأثيراً، وفيما يلي وقفة عند اثنين من أبرزها.

1. ميشيل فوكو: آليات الهيمنة وغاياتها

في بداية مقالته المشار إليها أعلاه يشير دولوز إلى تحليلات فوكو للمجتمعات

(1) جيل دولوز، «مجتمعات المراقبة»، ترجمة محمد برادة (عن الفرنسية)، **ألف: مجلة البلاغة المقارنة**، ع 3، 1993، ص 77.

(2) نفسه، ص 80.

العقابية، كما في كتابيه **أدِّب وعاقِب والجنون والحضارة**[1]، التي تناولت الوضع في الغرب منذ القرن الثامن عشر وحتى مطلع العشرين، ليضع ملاحظاته في السياق ذاته بتمديد الرؤية لتشمل ما حدث بعد الحرب العالمية الثانية. لكن حقيقة الأمر هي أن ما كتبه فوكو هو نفسه حدث مهم في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، تماماً مثل الذي كتبه دولوز وبورديو وبودريار وغيرهم. هؤلاء جميعاً يحلّلون أوضاع بلادهم وسياقهم وتاريخهم ليس للمعرفة فحسب وإنما للتدخل فيما يحدث، بل لمقاومة ذلك الذي يحدث في كثير من الأحيان.

لو اتجهنا الآن إلى الاشتغال الأكثر كثافة على الرقابة لدى فوكو (ت 1984) فلعلّ البدء الأكثر إضاءة حول ذلك الاشتغال هو ما يقوله ذلك المفكر البالغ التأثير عن نفسه وعما دفعه إلى ذلك الاشتغال لأنه سيؤكد النزوع إلى المقاومة التي أشرت إليها، من ناحية، ويوضح البُعد الذاتي في مشروعه الضخم، من ناحية أخرى.

في حوار أجراه معه روجيه بول دروا (Roger Pol-Droit)، دار الحديث حول تجربة فوكو في مستشفيات الطب النفسي لدراسة حالات الجنون التي أسفرت عن كتابه حول الجنون والحضارة. سأل بول دروا فوكو عن تلك التجربة الشخصية فكانت الإجابة كالتالي:

«إنها لا تقتصر على سنوات التربص تلك. ففي حياتي الشخصية صادف أنني أحسست -ما إن أدركت تيقظي الجنسي- بالإقصاء. لم أكن في الحقيقة مرفوضاً لكنني كنت في زاوية الظل في المجتمع. وإنه لأمر مدهش في النهاية عندما نكتشفه بصفة شخصية. وسرعان ما تحول الأمر إلى نوع من التهديد الطبنفسي: فإذا لم تكن مثل الآخرين فأنت غير عادي، وإذا كنت غير عادي فأنت مريض. . .».

ثم أنهى إجابته، وقد أحس بأنه توسع في التفاصيل، بقوله: «لكنني لا أرغب

---

(1) **أدب وعاقب**: هذه ترجمة لعنوان كتاب فوكو الصادر بالفرنسية بعنوان *Surveiller et punir* والذي ترجم إلى الإنجليزية بصيغة مشابهة *Discipline and Punish*: قد تبدو الصيغتان نابيتين في الترجمة العربية، لكنهما أقرب إلى ما في العنوان الأصلي من صرامة وعنف أفعال الأمر نقلها مترجم الكتاب إلى الإنجليزية أيضاً وينبغي الاحتفاظ بها.

في كتابة سيرتي الذاتية، فذلك أمر غير مهم»[1]. لكن ذلك في الحقيقة مهم، فانشغال فوكو الضخم بتاريخ العقاب وألوان الممارسة الرقابية وأصناف الاحتجاز والكبت والهيمنة لا يمكن أن يتطور بسبب الانشغال الفلسفي أو المعرفي/الإبستيمولوجي وحده. وليس ذلك مقتصراً على المفكر الفرنسي بل هو ممتد وشامل لكثير من الاشتغالات الفكرية في شتى الاتجاهات وفي مختلف الأماكن والعصور. الهاجس يأتي غالباً من الملابسات الشخصية، والنزعات الذاتية، من هموم الفرد وقلق الإنسان تجاه ما يعنيه ويعانيه هو قبل الآخرين. ولذا فإن من الطبيعي أن تكون إشارة فوكو إلى اختلاف ميوله الجنسية المبكِّرة حين يتحدث عن الإقصاء الذي واجهه وهو الذي توفي بمرض الإيدز (نقص المناعة) عام 1984.

إن انشغال فوكو بالماضي واشتغاله على أركيولوجيا المعرفة وجينيالوجيا المفاهيم منذ القرن السابع عشر حتى مطلع العشرين لم يكن موجّهاً إلى الماضي، لم يكن انشغال مؤرِّخ يرصد متغيرات عصر من العصور لفهم ذلك العصر، بقدر ما كان انشغالاً بالحاضر واشتغالاً على جذوره (والحق أن هذا أيضاً ينسحب على غيره من المؤرِّخين الكبار، فهي ليست انشغالات بالماضي بقدر ما هي انشغالات بالحاضر، مدفوعة بقضايا ملحّة تستدعي البحث عن جذورها أو التعليق عليها وتحليلها من زاوية الماضي). وفوكو صريح في اتجاهه هذا. في العبارات الأخيرة من الفصل الأول من كتاب **أدِّب وعاقِب** نقرأ:

«أود أن أكتب تاريخ السجن، بكل الاستثمار السياسي الذي يجتمع في تكوينه العمراني المغلق لماذا؟ لأنني ببساطة معني بالماضي؟ لا، إن كان المقصود بذلك كتابة تاريخ الماضي بتعبير الحاضر. ونعم، إن كان المقصود كتابة تاريخ الحاضر»[2].

ما يفعله فوكو في واقع الأمر هو إعادة كتابة تاريخ التنوير والثورة الفرنسية

(1) ميشيل فوكو - جاك دريدا، **حوارات ونصوص**، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية، 2006، ص 21.

(2) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, tr. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995), pp. 30-31.

والثورة الصناعية من زاوية مناقضة لدعاوى العقلانية ومُثُل الثورة (الحرية، المساواة، الأخوة) لكي يمكن النظر إلى ذلك التاريخ المضيء عادة من زوايا أقل إضاءة، أو أقل إبهاجاً، للكشف عن الزوايا المعتمة من العنف والظلم والتسلُّط التي عادة ما تضيع أو تتوارى في غمرة الابتهاج وخطابات الاحتفاء. وهذا يعني إعادة قراءة الحاضر من حيث هو امتداد فعلاً لذلك التاريخ لكن ليس من الزوايا التي يريدها الحاضر. غير أن الهدف ليس الكشف فقط عن جوانب مظلمة لما يعدّ تنويراً فقط، وإنما هو أيضاً، وربما الأهم، الكشف عن علاقات القوة بمعاناة الإنسان، بجسده تحديداً، حيث تتحقق معادلات سياسية واقتصادية مما يسميه فوكو الاستثمار في الجسد:

«. . . الجسد أيضاً مرتبط بشكل مباشر بحقل سياسي؛ لعلاقات القوة تأثير مباشر عليه؛ إنها تستثمره، تسمه، تدرّبه، تعذبه، تجبره على حمل المهام، أداء الطقوس، إصدار العلامات. هذا الاستثمار السياسي في الجسد مربوط، بحسب علاقات معقدة ومتبادلة، باستعمالاته الاقتصادية»[1].

على هذا المستوى يتضح أن طوباويات التنوير والثورة الفرنسية تنحدر إلى واقعيات المصالح الاقتصادية والسياسية التي تقتضي الهيمنة على الأفراد بما هم مفيدون لتلك المصالح. وطالما أن الكتاب يؤرِّخ لميلاد السجن فإننا نتحدث عن العصر الحديث حيث ما زال السجن المولود منذ ذلك الحين مؤسَّسة تفرض هيمنة القوى والمصالح المتشابكة. ويصدق على العيادة ومفهوم الجنون ما يصدق على السجن، من حيث إن هذه من مظاهر السيطرة التي تمارسها القوى والمصالح العديدة في المجتمع.

إحدى النقلات المهمة في تاريخ الرقابة التي يرصدها فوكو ويوليها أهمية كبيرة هي ميلاد الرقابة الشاملة، أو المتعددة المصدر (بانوبتيك Panoptic) التي سبق أن اقترحها الفيلسوف الإنجليزي جيرمي بنثام. فبحسب بنثم، وهو الذي يعدّ مؤسِّس الفلسفة الذرائعية التي ترى تحقيق السعادة لأكبر عدد من الناس معياراً

---

(1) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (سبق ذكره)، ص 25-26.

للحق والباطل، يمكن تحقيق مصلحة اجتماعية واقتصادية بإقامة منشأة عقابية (سجن) دائرية الشكل يحرسها عدد من المراقبين الموجودين في مكان مركزي يمكنهم من خلاله مراقبة جميع النزلاء. وفائدة تلك المنشأة هي أن السجناء لا يعرفون من يراقبهم لأنهم لا يرونهم (وقد لا يكون هناك أحد أصلاً، لكن السجناء لا يعلمون) فيمكن بذلك ضبط السجناء بأقل عدد من الحراس وأكبر قدر من التوفير المادي الذي يعود للمصلحة العامة، أي مصلحة المجتمع «السعيد».

يرى فوكو أن مشروع بنثم يمثل أحد أنموذجَين من نماذج الاحتجاز والرقابة العقابية. الأول هو النموذج التقليدي للسجن الواقع على أطراف المجتمع، نموذج الاحتجاز المغلق على نفسه والحائل دون وصول الشرور بمنع الاتصال وإيقاف الزمن. أما في الطرف الآخر فيقبع النموذج البانوبتيكي/ بنثميني الذي يشرّع للآلية التأديبية وهي «آلية أداتية عليها أن تحسن ممارسة القوة بجعلها أخف، أسرع، أكثر تأثيراً، تصميماً من القسر الأكثر رهافة لمجتمع قادم»[1]. مشروع بنثم إذاً مشروع معاصر ينظر باتجاه المستقبل، أي حاضر القرن العشرين وربما ما بعده، حيث آلية الرقابة أصعب من أن تحس. إنها رقابة «التحديق» التي ستتطور فيما بعد على يد جاك لاكان وبيير بورديو وآخرين[2].

شكل آخر من أشكال الرقابة المرهفة كان فوكو قد التفت إليه قبل نشر كتبه حول السجن والجنون والعيادة بسنوات قليلة. ذلك هو الرقابة اللغوية. ففي اشتغاله على تطوير منهجية لعمله انتبه المفكر الفرنسي إلى مفهوم «الخطاب» الشائع في الدراسات اللغوية والأدبية وتناول ذلك في محاضرة ألحقت بكتابه **أركيولوجيا المعرفة** (1971)، الكتاب الذي تمحور حول المنهج وأدوات التحليل. المحاضرة

---

(1) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (سبق ذكره)، ص 209.

(2) التحديق (The gaze) مفهوم طوّره جاك لاكان ونظّر له في التحليل النفسي مشيراً به إلى مرحلة نمو يكتشف فيها الطفل نفسه ثم يدرك أنه شيء من الأشياء التي ينظر إليها غيره، أي يكتشف شيئيته في العالم. واستعمل المفهوم ذاته بيير بورديو للإشارة إلى سلطة المعرفة والذائقة التي تتطور لدى المثقف فتكسبه رأسمال رمزي وقوة يحدِّد بها للآخرين مكامن الجمال ودلالات ما يرون.

كانت مفتتحاً لإشغاله كرسياً في الكوليج دو فرانس وأراد فوكو، كما يتضح بسرعة، أن يضع المؤسسة وليس هو فحسب تحت ضوء التحليل والمراقبة. يود المحاضر لو بدأ دون لفت انتباه الرقيب، دون الخضوع لطقوس البدء التي تتمثل فيها سلطة الكلام الذي يجعله في دائرة الضوء وكلامه تحت مبضع المحلِّل. لكن المؤسسة ترفض تلك الرغبة أو الأمنية بإصرارها على محاضرة افتتاحية: «تجيب المؤسسة على هذه الأمنية الشائعة بنغمة ساخرة، لأنها تجعل البدايات علنية، ولأنها تحيطها بهالة من الاهتمام والصمت، ولأنها تفرض عليها أشكالاً أضفي عليها طابع طقوسي، كما لو كانت تريد إثارة الانتباه إليها من بعيد»[1]. الخطاب مظنة للخطر ومكمن لاحتمالات مقلقة، يقول فوكو، ومن هنا كان من الضروري على المؤسسة والمجتمع ككل أن يمارسا عليه الضبط والتنظيم:

«أفترض أن إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مراقب، ومنتقى، ومنظَّم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة. إننا نعرف طبعاً، في مجتمع كمجتمعنا، إجراءات الاستبعاد. أكثر هذه الإجراءات بداهة، وأكثرها تداولاً كذلك هي المنع. إننا نعرف جيداً أنه ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء، وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل ظرف، ونعرف أخيراً أن لا أحد يمكنه أن يتحدث عن أي شيء كان»[2].

ثم يحدِّد فوكو الجنس والسياسة بوصفهما المنطقتين اللتين يُحكم عليهما سياج الخطاب أو الكلام بكل أنواعه. ومع أن فوكو قال الكثير مما يتجاوز ذلكما السياجَين وغيرهما فإن تاريخه في البحث والتأليف لم يخلُ من نماذج توضِّح تلك القيود ومواجهته إياها. لم يمنعه أحد من الكتابة أو يحل أحد دون أن ينشر ما كتب، لكنه واجه سلطة الخطاب التي يتحدث عنها من خلال التجاهل أو الاستنكار على مستوى الوسط الثقافي والسياسي الذي كان منتمياً إليه.

---

(1) ميشيل فوكو - جاك دريدا، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، التنوير، بيروت، 1984، ص 8.

(2) نفسه، ص 9.

في الحوار الذي أشرت إليه قبل قليل مع روجيه بول دروا يكشف فوكو عن بعض تلك الملابسات. هنا يتحدث عن اهتمامه بالطب النفسي وهو المحسوب على التيار الماركسي وكيف امتعض الماركسيون التقليديون من اهتمامه بمسائل كالجنون وما إليه لأن «الأمر يتعلق أولاً بخرق قانون هام هو قانون شرف العلوم، أي خرق تلك التراتبية التي لا تزال وضعية، والموروثة من أوغيست كونت الذي يضع الرياضيات في المرتبة الأولى ثم علم الفلك...»[1]. ثم ازداد الأمر صعوبةً وردود الفعل استياءً حين «وضعت الإصبع دون أي علم مني، على أداء الطب النفسي في الاتحاد السوفيتي، ولم تخطر في بالي صلة الأحزاب الشيوعية بكل تقنيات المراقبة والرقابة الاجتماعية وتمييز الأشياء الخارجة عن القياس». سلطة الخطاب كانت تحول دون قول أشياء تمس الماركسية، فحين سأله المحاور «تريد أن تقول إن السبب يكمن في صلتهم العميقة [أي الماركسيين] بنوع من المحافظة على النظام القائم» كانت إجابة فوكو: «نعم. لم يكن في مقدور الشيوعي في سنة 1960 القول بأن المثلي (Homosexual) ليس مريضاً، بل إنه لا يستطيع القول إن طب الأمراض النفسية مرتبط في كل الحالات وبصورة كلية بإواليات السلطة التي يجب نقدها»[2]. لكن ماذا كانت نتيجة ذلك الخروج على سياجات الخطاب في كتاب **الجنون والحضارة**؟ «أعقب الأمر صمت كامل» يقول المفكر الفرنسي، مشيراً إلى احتمال أنه كان «بكل براءة، أي بكل بلاهة بالتالي، أثير مسألة تحيّرهم». ثم يشير إلى سبب آخر:

«وثمة سبب أكثر وضوحاً وبساطة يفسِّر لا مبالاة الماركسيين، وهو أنني لم أستخدم ماركس بصورة مباشرة ومكثفة في أثناء التحليل، مع أن كتاب **تاريخ الجنون** في تقديري ماركسي، على الأقل بقدر ما هي عليه ماركسية الكثير من تواريخ العلوم التي كتبها ماركسيون. ثم فيما بعد، أي في سنوات 1965-1968، عندما كانت تُحدث «العودة إلى ماركس» تأثيرات نظرية وتأثيرات عملية كذلك معروفة جيداً، كان من الصعب ألا يكون المرء ماركسياً، كما كان من الصعب أن

---

(1) **نظام الخطاب**، سبق ذكره، ص 22-23.
(2) نفسه، ص 23-24.

يكون المرء قد كتب العديد من الصفحات دون أن يكتب في أحد المواقع الجملة المدحية الصغيرة الخاصة بماركس والتي كان على المرء التمسك بها. . . لكنني مع الأسف كتبت ثلاث جمل قصيرة حول ماركس وكانت جملاً مكروهة! فكانت نتيجة ذلك العزلة وكذلك الشتائم. . .»[1].

لكأننا نقرأ كاتباً من العالم الثالث يتلقى اللوم على أنه لم يثنِ على الحكومة أو على قائد البلاد، لم يعلن ولاءه للنظام السياسي القائم. إنها سلطة الخطاب فعلاً يتحدث عنها مفكر من واقع المواجهة، من ميدان لا تكاد تختلف فيه فرنسا عن غيرها من بلاد لم يمسسها تنوير أو دعاوى حرية في التفكير والتعبير.

غير أن الأمر يكتسب بُعداً آخر حين نجد ميشيل فوكو يعلن أنه لم يكن شخصياً يعاني من الرفض والشتائم لخروجه على سلطة الخطاب، أنه لم يكن يأبه بردود فعل النخبة المحيطة به، وأنه كان يمارس فعل مقاومة كتلك التي نجدها في بلاد تحكمها أنظمة قمعية. يقول إنه بكتابه عن الجنون كما لو كان أشعل فتيلاً وينتظر الانفجار، وحين يسأله المحاور: «كنت حقيقة تتخيل كتابك بمثابة قنبلة؟» يرد:

«بكل تأكيد! كنت أتصور ذلك الكتاب بمثابة نوع من العصف (soufflé) المادي فعلاً، وإني أتخيله هكذا دائماً، أي نوعاً من العصف الذي يقصف الأبواب والنوافذ. . وحلمي سيكون فعالاً من المتفجرات مثل القنبلة، وجميلاً مثل الأسهم النارية»[2].

ليضيف بعد ذلك: «كنت أريد للكلمات التي كتبتها أن تخترق الجدران وأن تكسر الأقفال وتفتح النوافذ»[3]. ولا يتوقف فوكو عن التذكير بأن كتبه فعل مقاومة ضخم لبيئة ثقافية صارمة وتقاليد في التفكير والتعبير يصعب زحزحتها وأهم من ذلك القيود على ما يقال وما لا يقال: «سأكرر القول إنني صانع أسهم نارية. وأعتبر كتبي بمثابة ألغام وكتل من المتفجرات. . . ذلك ما أتمنى لها أن

(1) **نظام الخطاب**، سبق ذكره، ص 24-25.
(2) نفسه، ص 25.
(3) نفسه، ص 26.

تكون!»[1]. تلك الأسهم والألغام لم يكن فوكو ليحتاجها لولا أنه وجد نفسه مواجهاً بشكل من أشكال الرفض: «ما حاولت أنا نفسي أن أفعله في هذا المجال [الطب النفسي] ووُجه بصمت كبير بين مثقفي اليسار الفرنسي»[2]. وكانت أحداث 1968 في فرنسا، أحداث المظاهرات الطلابية الكاسحة المعروفة، منعطفاً مهماً بالنسبة إليه في تطوير اشتغاله البحثي الفكري على أنظمة الرقابة والعقاب، من ناحية، والخروج من صدمة التجاهل التي وجدها بين المثقفين اليساريين: «من دون الانفتاح السياسي الذي أوجدته تلك السنوات، لم أكن بالتأكيد لأجد الشجاعة على العودة إلى تلك المشاكل مرة أخرى ومتابعة البحث في اتجاه نظرية العقاب، والسجون، وأنماط التأديب»[3].

بيد أن فوكو لا يتوقف عند الممارسات السياسية والعلاقات الشخصية التي تترك أثرها على إنتاج الخطاب، وإنما يتجاوز ذلك إلى استنتاجات تتصل بالعلاقة الأعمق والأشمل بين المعرفة والسلطة. فالمثقفون أو أهل المعرفة من العلماء والمفكرين وغيرهم ظلوا على مدى قرون ينأون بأنفسهم ويتصرفون كما لو كانوا ليسوا أهل سلطة على أساس أن المعرفة مختلفة كلياً عن السلطة بمفهومها السياسي المباشر:

«إن المكانة التي وضعتها المعرفة لنفسها -لمدة قرون، ولنقل منذ أفلاطون- تتمثل في كونها مختلفة عن السلطة اختلافاً كلياً. إذا أصبحت مَلكاً، ستكون مجنوناً ومشبوب العاطفة وأعمى. تخلَّ عن السلطة، تخلَّ عن الطموح، تخلَّ عن الانتصار، ليكون بإمكانك أن تتأمل الحقيقة. كان ثمة أداء قديم جداً لنسق المعرفة كله في تقابله مع السلطة أو استقلاله عنها. واليوم، على العكس، ما نسائله هو موقف المثقفين والعلماء في المجتمع داخل أنساق الإنتاج والأنساق السياسية.

---

(1) **نظام الخطاب**، سبق ذكره، ص 29.

(2) Noam Chomsky and Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature* (New York: The New Press, 2006), p. 143.

(3) Noam Chomsky and Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature* (سبق ذكره)، ص 143.

وتبدو المعرفة مرتبطة في العمق بسلسلة كاملة من تأثيرات السلطة. وليست الأركيولوجيا في جوهرها سوى هذا الكشف»[1].

ما ينبغي أن يستوقفنا هنا هو هذه الأطروحة الأساسية في أعمال فوكو وهي سلطة المعرفة: أن الرقابة قد تمارس على الفكر ليس بالضرورة من حكومة أو مؤسسة سياسية أو اجتماعية أو ثقافية، ليس من خلال قوانين صارمة تمنع وتسجن فحسب، وإنما من خلال سلطة المعرفة أيضاً، ما يمارسه مثقفون تجاه أنماط من الخطابات أو النِّتاج الثقافي بتجاهله، بالصمت حياله، بحيث يفقد قوته وصدقيته ومن ثم أهميته. ذلك ما عرفه في الدول الغربية الحديثة مثقفون كثيرون خرجوا عن المقبول فكرياً وخطابياً، عارضوا واحتجوا ولم يمنعهم أحد لكنهم وجدوا أن هناك من يمكنه ممارسة ألوان التهميش تجاههم. عرفَ ذلك نعوم تشومسكي وإدوارد سعيد، بين آخرين، في الولايات المتحدة، وعرفَ ذلك كتّاب معاصرون آخرون في مناطق مختلفة من أوروبا: الشاعر الألماني غونتر غراس والفيلسوف الفرنسي آلان باديو والفيلسوف السلوفيني سلافوي جيجك، مثلما عرفه كتّاب عرب من شعراء وروائيين ونقّاد ومفكرين يتناولهم هذا الكتاب في مواضع أخرى.

سأتوقف فيما يلي عند اثنين من أبرز الكتّاب والمفكرين الأوروبيين هما باديو وجيجك ثم غراس. أما إدوارد سعيد فسيأتي في مرحلة تالية.

2. آلان باديو: الفلسفة في صورتها النضالية

يشترك الفيلسوف الفرنسي آلان باديو (1937-) مع نظيره ميشيل فوكو في الاهتمام بعلاقة المعرفة بالسلطة لكن من خلال انشغال يمكن وصفه بأنه أكثر فلسفية من انشغال فوكو، الذي ظلَّ يراوح بين عدة حقول لم تكن الفلسفة سوى واحدة منها. غير أن المواجهة مع السلطة تظل منطقة التقاء بين مفكرَين واجها عقبات الاختلاف مع المقبول سياسياً وعقابيل ذلك. نقدُ فوكو للعلاقة بين أهل المعرفة وأهل السلطة من خلال تحليله الأركيولوجي يشيرُ إلى حالات في تاريخ

---

(1) ميشيل فوكو - جاك دريدا، **حوارات ونصوص**، سبق ذكره، ص 46-47.

المعرفة تستدعي الكشف عنها ورفضها، وذلك النقد هو أيضاً ما يوجّهه باديو من خلال تحليله، في كتاب مثل **بيان من أجل الفلسفة**[1]، للعلاقة التي تقوم أحياناً بين الفلسفة وما يسميه «إجراءات الحقيقة» التي تتمثل في الحب والفن والسياسة والعلم، لأن الفلسفة تكشف حقيقة تلك الإجراءات ولكنها لا تنغمس فيها (ففي تلك الحالات تتكشف الحقيقة لكن ليس للمنشغلين بها -أي العشاق والفنانين والساسة والعلماء- وإنما للفلاسفة). ويعني هذا ضرورة أن تبقي الفلسفة مسافة بينها وبين ما عداها ومن ذلك السياسة والسلطة لكي تستطيع أن تنقدها وتكشف عن «حقيقتها». بيد أن ذلك الكشف هو عينه ما سيؤدي بطبيعة الحال إلى مشكلات مع السلطة، مثلما سيؤدي إلى ذلك أيضاً اضطرار الفيلسوف إلى التدخل أحياناً في الأحداث التي يحاول النأي بنفسه عنها. وباديو الماركسي، بل الأكثر ماركسية من فوكو (فهو معروف بتوجهه الماوي النضالي وعلى مدى طويل) لم يستطع أن ينأى بنفسه دائماً عن الأحداث لكي يمارس تحليل الفيلسوف، وهو وإن لم يتعرّض للأذى بسبب تدخلاته سواء الفكرية أم الميدانية (كما في التظاهرات الاحتجاجية) فقد واجَهَ السلطة بأشكالها المختلفة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية، حين تبنّى خطّاً نضالياً دعا فيه إلى إحلال الشيوعية محل الرأسمالية وإلى مقاومة الوضع القائم مقاومة عملية ومباشرة. كما واجه ويواجه باديو السلطة حين يكشف الاضطهاد والعنصرية التي تعانيها الأعراق غير البيضاء التي تحمل الجنسية الفرنسية وتقيم في فرنسا سواء أكانوا من أفريقيا السوداء أو من العرب.

على المستوى الفلسفي يحدِّد باديو في كتابه **الفلسفة للمناضلين** توجُّهَين رئيسَين للفلسفة، أحدهما التوجه الذي يراها نشاطاً فكرياً معرفياً منفصلاً عن الأحداث، نشاطاً مكانه الجامعة حيث التأمل والنظر والبحث والتعليم، نشاطاً أرسطياً ما زال مستمراً في أعمال مفكرين كُثر. أما التوجه الثاني فمختلف:

«إنه خطاب حُر يوجّهه شخص إلى شخص آخر. مثل سقراط وهو يخاطب الشبان في شوارع أثينا، مثل ديكارت يكتب الرسائل للأميرة إليزابيث، أميرة

---

(1) *Manifesto for Philosophy*, (1999) [*Manifeste pour la philosophie*, 1989].

بوهيميا، مثل جان جاك روسو يكتب اعترافاته؛ أو مثل قصائد نيتشه، روايات جان بول سارتر ومسرحياته؛ أو، لو سمحت لي بلمسة من النرجسية، مثل أعمالي الروائية والمسرحية، بالإضافة إلى الأسلوب التوكيدي والنضالي الذي يشيع، كما أعتقد، حتى في أكثر كتاباتي الفلسفية تركيبية»[1].

ليس التوجه الأول غائباً عن أعمال باديو بطبيعة الحال، لكنه في عباراته المقتبسة هذه يكشف عن توجهه الآخر، التوجه الأقرب إليه أو الأكثر شيوعاً في أعماله على النحو الذي يوحي بتوتر ينتج عن اندفاعه في الاتجاهَين معاً أو كونهما يشدّانه إليهما كما يفعلان مع أولئك الذين يستشهد بهم ابتداء بسقراط. والواضح أن باديو يسير على الخط نفسه الذي سبق أن سار فيه سارتر وفوكو ومفكّرون فرنسيون آخرون، بل الذي أصبح سمة على الفكر الفرنسي في جانبيه النظري والحركي، التنظيري التأملي والعملي النضالي.

في حوار أجرته معه **المجلة الاشتراكية الدولية**، وهي مجلة أميركية يسارية كما يشير اسمها، حول موقفه من الاحتجاجات التي عمّت في السنوات الأخيرة فرنسا والولايات المتحدة، تحدّث باديو كما لو كان تشي غيفارا وليس فيلسوفاً يشغله المنطق الرياضي وفلسفة أفلاطون. حديثه أعاد جذور التعامل الفرنسي مع الأقليات التي قامت بالاحتجاج إلى ماضي فرنسا الاستعماري ثم توقف عند الأقليتَين ذات الأصول الأفريقية والعربية:

«الغالبية العظمى من العمال العرب والأفارقة فقراء يعيشون في الأحياء البعيدة في أحوال بالغة الصعوبة. يعيشون معزولين لأن العمال البيض لا يعيشون -وغالباً يرفضون العيش- في الأحياء نفسها. وهكذا تكون لدينا خلطة من شيء ذي طابع عنصري وأيديولوجي، وشيء ذي طابع اجتماعي: خلطة من التقاليد الأيديولوجية بالمعنى الرجعي، إلى جانب شيء يتّخذ صيغة تقليدية من صيغ الصراع الطبقي. وهذا الخليط هو ما يوجد الوضع الصعب للعرب والمسلمين. ولذا أعتقد أن من

(1) Alain Badiou, *Philosophy for Militants* طبعة أونلاين: http://abahlali.org/files/Badiou%20-%20Philosophy%20for%20Militants.pdf

الضروري تنظيم مقاومة قوية جداً ليس ضدّ الدولة فحسب، وإنما أيضاً ضدّ التيارات الأيديولوجية ومنها الجبهة الوطنية»[1].

التيارات الأيديولوجية التي يشير إليها باديو لم تتردد في محاربته والبحث عمّا يمكن يوجه إليه من تُهم. وكان من تلك، وربما أخطرها، تُهمة «معاداة السامية» التي لا شكّ أن متّهميه وجدوا مادة ثرية في ما كتبه لتبرير توجيهها إليه بغضّ النظر عن صحة التُّهمة.

ما كتبه باديو حول اليهود ومعاداة السامية كثير نسبياً ومما أصدر في هذا الشأن كتاب بعنوان **تأملات في معاداة السامية** (2013)[2] بالاشتراك مع اثنين من الباحثين. لكن قبل ذلك كان باديو قد أثار الجدل بمقالة نُشرت عام 2005 بعنوان «استعمالات كلمة «يهودي»» ناقش فيها ما يحوط تلك الكلمة في فرنسا بشكل خاص من تراكم دلالي استدعا تفكيكَها، الأمر الذي يقوم به المفكر الفرنسي باقتدار وبغير قليل من القدرة العقلانية والاندفاع العاطفي معاً[3]. ومن المهم هنا معرفة أن باديو معروف في الوسط الثقافي والفكري الفرنسي بمواقفه المنتقدة لإسرائيل ومناصرته للعرب والفلسطينيين بشكل خاص. سأتوقف أولاً عند تلك المقالة ثم أعود إلى الكِتاب، وسيتضح أن السمة النضالية أو المقاومة الفكرية والأيديولوجية سمة رئيسة لكل تلك النصوص تقريباً وأن باديو يكتب وفي ذهنه أنه بذلك يخالف قواعد الخطاب فيما يتصل بموضوع حساس كموضوع اليهود. إنه لا يخشى سلطة سياسية أو قانونية تعاقبه، لكنه يخشى ردود الفعل في وسط ثقافي معبّأ بحساسية الموضوع ومدعوم بقوى إعلامية تحدِّد ما يصح وما لا يصح أن يقال.

---

(1) *ISR 9* (Winter, 2013-14). Online source: http://isreview.org/issue/95/philosophy-militants

(2) Alain Badiou et al, *Reflections on Anti-Semitism*, tr. David Fernbach (London: Verso, 2013).

(3) تذكِّر مقالة باديو بمقالة سبق أن نشرها الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز في أواسط السبعينيات من القرن الماضي بعنوان «اليهودي الثري» ناقش فيها فيلماً يتمحور حول شخصية يهودي ثري، والمقالة تفنيد لتهمة معاداة السامية التي وجِّهت إلى الفيلم ثم إليه شخصياً. تناوله لحساسية الإشارة إلى اليهود يشبه كثيراً تناول باديو.

يشير باديو إلى أن مفردة «يهودي» تحمل ثقل ما حدث في ألمانيا، «إبادة يهود أوروبا على يد النازيين والمتعاونين معهم»، ثم يبدأ تفكيكه للخطاب الكامن وراء تلك المفردة بالإشارة إلى أنها «أيديولوجيا الضحية» وأن الأمر لا يعدو أن يكون معركة توظِّف فيها تلك الأيديولوجيا لكي تتحول إلى «مدفعية الحملة» التي تحوّل الإبادة لتصير في وضع الأنموذج أو البارادايم: «ستتحول الإبادة بحدّ ذاتها لتبرِز الضرورة السياسية والقانونية والأخلاقية لجعل كلمة يهودي فوق كل التناول العادي لإحالات الهوية ولمنح تلك الكلمة نوعاً من القداسة»[1]. ثم يشير إلى أن كلمة «محرقة» التي كرِّست للإحالة إلى الإبادة حملت تلك القداسة وعلى نحو يتضمن قلباً ساخراً لما قصده المسيحيون حين هاجموا اليهود أنفسهم بالقول إن كلمة «مسيح» اسم أقدس من أي اسم آخر. اليهود، بتعبير آخر، جعلوا مفردة «محرقة» في نفس الموضع: الكلمة الأقدس من غيرها. لتأتي بعد ذلك المفارقة الأكثر سخرية في خطاب باديو حين يقول إن تلك المكانة المزعومة التي تجعل اليهود «اسماً يتجاوز الأسماء العادية» ويجعلهم من ثم «الضحية التي لا تقارن بغيرها»، وأن ذلك الاسم وتلك المكانة تنسحب على كل الأحفاد ومنهم من يصعب وصفهم بالضحايا:

«فضيلة كونهم الضحية التي لا تقارَن بغيرها يمكن أن تمرَّر ليس إلى الأحفاد وأحفاد الأحفاد فحسب وإنما أيضاً إلى كل من تشير إليه الدلالة المقصودة، سواء أكانوا رؤساء دول أو جيوش مشغولة بالاضطهاد الصارم لكل أولئك الذين تقوم تلك الجيوش بمصادرة أراضيهم».

هكذا يأتي الربط بإسرائيل والصهيونية وما يجري في فلسطين من ممارسات تجعل الحديث عن قداسة أمراً باعثاً على السخرية، بل إن باديو يذهب أبعد من ذلك حين يدخل منطقة الهولوكوست المحرَّمة فيشير إليها على نحو يمتزج فيه الشجب العلني الواضح بظلال من الشكّ وإن كانت خافتة وقريبة من الكتابة بين السطور:

(1) نشرت مقالة باديو في «مراجعة لاكان» والاقتباسات التالية حول الهولوكوست ومعاداة السامية من تلك المقالة هنا من النصّ كما هو أونلاين:
http://www.lacan.com/badword.htm

«من الواضح أن النقطة الأهم هي أنني لا أستطيع القبول بأي شكل أيديولوجيا الضحية. لقد شرحت بوضوح موقفي في هذه المسألة في كتابي الصغير **أخلاق** عام 1999. فأن يكون النازيون والمتعاونون معهم قد أبادوا الملايين من الناس **الذين سموهم يهوداً** لا يمنح في تصوري أي نوع من الشرعية لما تحيل إليه الهوية المقصودة هنا» [التظليل مضاف].

«الذين سموهم يهوداً»: هذه العبارة كافية لإلقاء الشكّ ليس حول حقيقة الإبادة النازية وإنما حول هوية من أبيدوا على النحو الذي يشيع الشكّ فيما يُكتب عن ذلك الموضوع البالغ الحساسية. فالمعروف أن ما عُرف فيما بعد بـ«صناعة الهولوكوست» في بعض الدراسات تحصر الضحايا ودون لَبس باليهود وتعطي رقماً محدداً (ستة ملايين) متجاهلة الجماعات الأخرى الكثيرة من غير اليهود التي تعرّضت للإبادة[1]، وباديو هنا يلقي بالشكّ على كون كل أولئك كانوا من اليهود فعلاً، فالنازيون سمّوهم يهوداً لكنهم قد لا يكونون بأكملهم من اليهود حتى إن سلّمنا بأن أكثرهم من اليهود فعلاً. لكن عبارة «من سموهم» هي تخم أقصى لما يستطيع التعبير الوصول إليه في مسألة الهولوكوست. بعد ذلك تفتح الهاوية فاها وتسنُّ القوانين سكاكينها لأن التشكيك في الهولوكوست جريمة يعاقب عليها القانون الفرنسي كما تفعل قوانين أوروبية أخرى.

المحطة الأخيرة في محاججة باديو بشأن استعمالات كلمة «يهودي» هي معاداة السامية:

«مما لا يمكن التساهل بشأنه أن يتهم أحد بمعاداة السامية من قبل أي شخص

---

(1) في كتابه **تأملات في معاداة السامية** يشير باديو إلى الغجر مثلاً الذين «لم يستفيدوا أخلاقياً من إبادتهم الجماعية على يد النازيين»، (*Reflections on Anti-Semitism*, op. cit., p. 12). لكن لمزيد من البحث حول هذا الموضوع هناك الدراسات الكثيرة لعبد الوهاب المسيري لا سيما موسوعته حول **اليهود واليهودية والصهيونية** التي نشرت في ثمانية أجزاء وظهرت في طبعة مختصرة من جزأين (دار الشروق، القاهرة، 2004). وانظر كذلك كتاب نورمان فنكلشتاين **صناعة الهولوكوست** الذي يتّهم الجماعات اليهودية وإسرائيل بتحويل معاناة اليهود في الهولوكوست إلى صناعة مربحة اقتصادياً وسياسياً:

Norman Finkelstein, *The Holocaust Industry* (London: Verso Books, 2000).

لمجرد أنه نتيجة للتناول الحساس للإبادة لم يستنتج ذلك الأحد أنه فيما يتعلق بدلالة «يهودي» وبعدها الديني والاجتماعي تكتسب الكلمة قيمة استثنائية -إعلاناً متعالياً- أو أن يغض البصر عما يفرضه الإسرائيليون من ثمن استعماري بات واضحاً إلى حدّ الابتذال. إنني أقترح ألا يقبل أحد، سواء في العلن أو في السر، هذا اللون من الابتزاز».

إن باديو لا يعود هنا إلى ممارسات إسرائيل لتعرية تهمة معاداة السامية من قيمتها وفضح تناقضات اليهود المؤيدين لها في فرنسا وغيرها، لا يفعل ذلك فحسب، وإنما يعود إلى البُعد الديني الذي سبق أن استشهد به من قبل ليثير المفارقة مرة أخرى حول دعاوى يفترض أنها تاريخية وعلمانية ليشير إلى نزوعها إلى القداسة وذلك باستدعاء كلمة «إعلان» (Annunciation) (بالفرنسية: Annonciation) التي تشير إلى إعلان جبريل، رسول الربّ، أن مريم ستنجب عيسى المسيح. اليهود يسيّجون أنفسهم وممارساتهم وتُهمهم للآخرين بذلك السياج من التخويف الذي لا يختلف عن سياج القداسة. هي بتعبير آخر تابوهات الخطاب اليهودي/ الصهيوني.

في كتابه **تأملات في معاداة السامية**، الذي يضمّ مقالات متفاوتة الحجم له ولاثنين من الباحثين، لا يخرج باديو كثيراً عما تختصره مقالته حول كلمة يهودي. هنا نجد توسعاً في بعض وجوه الخطاب الحجاجي ضدّ قيود الخطاب المضروبة حول ما يشير إلى اليهود أو تشتمُّ منه رائحة انتقادهم. في إحدى تلك المقالات يستخدم صفة «محاكم التفتيش» لتشخيص مواقف وتقنيات القوى التي تدافع عن كل ما هو يهودي أو يمتّ لإسرائيل بصلة. يضاف إلى ذلك استدعاؤه لضحايا آخرين لتُهمة معاداة السامية لكي يتضح أن المنافحين عن اليهود وإسرائيل يترصدون النقد حيثما جاء وأن باديو ليس إلا واحداً من أهدافهم. فهو يستدعي الأقليات العربية في فرنسا وأوروبا إجمالاً ممن يُتهمون أيضاً بمعاداة السامية.

في القسم الأول من الكِتاب الذي يضم مقالات مشتركة لباديو والمؤرِّخ والكاتب اليساري إريك هازان (وهو يهودي فرنسي) نجدُ مقالة تستدعي الاهتمام حول القوة الإعلامية لليهود في فرنسا. يقول الكاتب (وقد يكون أياً من المؤلفين)

إن الكتّاب الفرنسيين الذين يترصّدون ما يُكتب حول اليهود ويوجِّهون تُهماً مثل معاداة السامية، أي الذين يمثلون السلطة الرقابية غير الرسمية ويطلق عليهم هنا قضاة التفتيش الجدد، لا يعملون ككتلة منظمة مثلما هو الحال في مؤسسات يهودية أميركية (عصبة مناهضة الإساءة لليهود، مثلاً)[1]، وإنما هم أشبه بالأوركسترا التي يعزف كل عضو فيها مقطوعة لوحده في الوقت المناسب:

«فلو صادف، مثلاً، أن أحداً كتبَ أو تلفّظَ بكلمة «أوشفيتز» [أشهر المعتقلات النازية]، سيقرر كلود لانزمان ما إذا كان ذلك في سياق مسموح به، وإن قرر أن الكاتب تجاوز هذا، فإنه يلتقط بوقه ويرسل إلى **اللوموند** مَقالة تُنشر دائماً في موضع جيد. إن كان كتاباً فسينهض إريك مارتي، وإن كانت مقالة أو بثاً إذاعياً أو تلفزيونياً فسيتولى الأمر برنارد هنري ليفي»[2].

ثمة حضور إعلامي قوي لأولئك المنافحين عن اليهود المترصدين لما يشتمّ منه نقدهم. ويعدِّد الكاتبان، باديو وهازان، عدداً من أولئك إلى جانب من وردت الإشارة إليهم أعلاه. آلان فنكيلكروت له برنامج أسبوعي على إذاعة «ثقافة فرنسا» إلى جانب برنامج على إذاعة للمجتمع اليهودي، وكذلك هو الحال مع بيرنارد هنري ليفي الذي يبث إذاعياً ويمتلك مقعداً إشرافياً على صحيفة **اللوموند** وله زاوية في مجلة **لو بوا** (*Le Point*)، بل إن الأمر يصل بقوة أولئك إلى حدّ منع عرض أفلام والحيلولة دون استمرار بعض الأشخاص غير المرغوب فيهم إعلامياً في العمل في فرنسا (ويذكران أمثلة على ذلك)[3].

في كتاب مثل **تأملات في معاداة السامية** نقرأ تحليلاً للأوضاع القائمة في فرنسا، لإشكاليات الهيمنة الخطابية التي تجعل من الصعب مساءلة مفاهيم ومعتقدات قارة، لكننا أيضاً نجد في التحليل نفسه خطاباً مقاوماً، أي أن التحليل بحدّ ذاته خطاب مقاوم لأن التحليل ليس مفصولاً عما يحلل، بل هو صادر من قلب المعركة، متمخّض عن صراعاتها، مكتوٍ بنارها. تماماً كما هو الحال في

(1) The Anti-Defamation League in the United States.

(2) *Reflections on Anti-Semitism* (سبق ذكره)، ص 35.

(3) نفسه، ص 36.

تحليلات فوكو لأنماط الرقابة والعقاب، تحليلات تكشف وتناضل في الوقت نفسه، لأن الكشف شكل من أشكال النضال أو المقاومة.

ب. وجوه أخرى في الفكر الغربي المعاصر

مدخل

تركَ ثلاثة من المفكرين الغربيين بصمات بارزة على دراسة الأثر الرقابي والسلطوي على الثقافة والفكر، هم عالم اللغة والمفكر السياسي الناشط الأميركي نعوم تشومسكي والمؤرِّخ البريطاني توني جت والفيلسوف السلوفيني سلافوي جيجك. اشتهرَ هؤلاء الثلاثة بمواقف وآراء مناهضة للهيمنة بأشكالها المختلفة، لكنهم يتفاوتون بطبيعة الحال ليس في نوع المناهضة أو المَقاومة التي أبدوها وما زال بعضهم يبديها فحسب، وإنما في درجة المقاومة أيضاً ومدى تأثيرها. المفكر الأميركي نعوم تشومسكي هو دون شكّ الأشهر بينهم، نتيجة دون شكّ لكونه الأقدم والأكثر أعمالاً ونشاطاً وكذلك الأعنف في مقاومته، لكن المؤرخ البريطاني توني جت والسلوفيني سلافوي جيجك يتميزان بخطابات هي إلى التحليل والتنظير أقرب منها إلى المجابهة المباشَرة. وقد يكون جت أقرب إلى تشومسكي ليس في اشتراك الاثنين في خلفية يهودية فحسب، وإنما أيضاً في المعاناة الشخصية نتيجة مواقفهما. واستحضار هؤلاء الثلاثة هنا مهم لسبب منهجي وإجرائي تتضح بمقتضاه سعة الدائرة التي يسعى هذا الكتاب إلى سبرها فتظهر نتيجة لذلك أن مقاومة النص ليست حكراً على منطقة دون أخرى في ساحات الثقافة الغربية. الظاهرة واسعة ومتشعِّبة والمنشغلون بتحليلها واتخاذ المواقف تجاهها على قدر من الكثرة واتساع الحضور وعمق التأثير أيضاً.

1. تشومسكي: صناعة الموافقة

عبر عشرات الكتب ومئات المحاضرات والندوات والمناظرات، وعلى مدى حوالي خمسة عقود من النشاط الميداني الذي تضمّن المشاركة في المظاهرات والرحلات، يقف عالم اللغة والكاتب السياسي نعوم تشومسكي (1928-)،

الأستاذ في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، دون موازٍ تقريباً في سعة الانتشار وحجم التأثير. قد لا نجد لديه قدراً من الاهتمام الفلسفي الذي نجده لدى فوكو أو باديو أو حتى جيجك في رؤاهم وتحليلاتهم، لكنه دون شكّ الأكثر تمثيلاً لوضع المثقف الذي يعمل دائماً على قول الحق في وجه القوة.

العبارات الشعارية التي تحضر إلى الذهن بمجرد ذكر تشومسكي كثيرة وخطيرة: الولايات المتحدة دولة إرهابية؛ إسرائيل دولة استعمارية وفاشستية؛ الإعلام الأميركي متواطئ مع السياسة الأميركية؛ الديمقراطية تخيف الأنظمة السياسية والولايات المتحدة تفتقر إلى الديمقراطية الحقيقية. وفي أعمال تشومسكي ما يحمل هذه العبارات في عناوينه سواء أكانت كتباً أم محاضرات منشورة على يوتيوب. وفي الغالب فإن تلك الآراء تتسم بالتكرار من كتاب إلى آخر ومن محاضرة إلى أخرى، فالمواقف الأساسية لا تتغير وإنما تضاف إليها التفاصيل. ومن سمات تلك الآراء بساطتها وتوجهها للقارئ العادي بهدف التأثير، فثمة قدرة بلاغية هائلة هنا استطاعت أن تصنع لتشومسكي شعبية ضخمة ليس في بلاده وإنما في أجزاء كثيرة من العالم.

في كتابه **أسرار، كذب، وديمقراطية** (1994) نجدُ نماذج لآراء تشومسكي التي نجدها في أماكن أخرى. هنا يجيب المفكر الأميركي عن سؤال حول الديمقراطية في الولايات المتحدة يشير إلى أن تلك الديمقراطية تتسم بمسائل شكلية مثل الانتخابات الأولية والاستفتاءات ثم ينتهي إلى المشاركة الشعبية متسائلاً عنها، فيرد تشومسكي:

«على مدى فترات طويلة، كانت مشاركة الجمهور في تخطيط وتنفيذ السياسة العامة هامشية جداً. إن هذا مجتمع تديره التجارة. الأحزاب السياسية كانت ومنذ فترة طويلة تعكس المصالح التجارية»[1].

ثم يستشهد برأي لعالم السياسة توماس فيرغسون يقول فيه «إن الدولة تحكمها ائتلافات المستثمرين الذي يجتمعون حول مصلحة مشتركة. لكي تشارك في

(1) Noam Chomsky, "Secrets, Lies, and Democracy", in *How the World Works*, op. cit., pp. 136-137.

الساحة السياسية، من الضروري أن تكون لديك مصادر كافية من القوة الخاصة تمكنك من أن تكون جزءاً من ذلك الائتلاف».

يشبه ذلك ما يطرحه تشومسكي في لقاء أمام جمهور في ولاية أريزونا أجري عام 2015 ضمن إجاباته لمُحاوره أمام الجمهور[1]. هنا يستشهد المفكر الأميركي بمقدمة الكاتب الإنجليزي جورج أورويل لروايته **مزرعة الحيوان**، المقدمة التي لم تُنشر إلا بعد ثلاثين عاماً من نشر الرواية نفسها والتي تتضمن ما قد يفسر سبب عدم النشر. في مقدمته، كما يذكّرنا تشومسكي، يقول أورويل إن الأفكار التي لا تلقى قبولاً سياسياً واجتماعياً يمكن حجبها حتى في بلد يتمتع بالحرية مثل بريطانيا وذلك دون استخدام القوة. السبب في ذلك يعود إلى عدة أسباب في طليعتها قوة الإعلام الذي تملكه قوة متنفذة من أصحاب المصالح، إلى جانب تواطؤ مثقفين يرون أن المصلحة العامة في عدم توجيه النقد إلى جهات أو تيارات محدَّدة هي في حالة أورويل الاتحاد السوفيتي والمعسكر الاشتراكي في تلك الفترة. ولعلّ من المفيد قبل المضي في متابعة آراء تشومسكي نفسه أن نقف على ما يقوله أورويل في المقدمة المشار إليها. فبعد إشارة الكاتب إلى رفض أحد الناشرين نشر رواية **مزرعة الحيوان** بناء على ملاحظات من أحد المسؤولين في وزارة الإعلام البريطانية آنذاك يشير أورويل إلى أنه لا خلاف على ضرورة بعض أنواع الرقابة في أزمنة الحروب، بل يثني على الحكومة بشكل عام في تعاملها مع الصحافة وما تتمتع به من حريات. المشكلة ليست مع الحكومة وإنما في مكان آخر:

«حين يضغط الناشرون والمحرِّرون على أنفسهم لكي يبقوا بعض الموضوعات بعيداً عن النشر، فإن ذلك لا يعود إلى خوفهم من المقاضاة وإنما إلى أنهم يرهبون الرأي العام. إن الجبن الفكري في هذه البلاد أسوأ عدو يضطر الكاتب أو الصحافي لمواجهته، ويبدو أن هذه الحقيقة لم تحضَ بما تستحق من النقاش... الشر الحقيقي فيما يتعلق بالرقابة الأدبية في إنجلترا هي أنه في الغالب اختياري. الأفكار التي لا تتمتع بالشعبية يمكن إسكاتها، والحقائق المزعجة يمكن إخفاؤها،

---

(1) https://www.youtube.com/watch?v=x2dw7OZD-mg

دون حاجة إلى منع رسمي . . . فيما يتعلق بالصحف اليومية من السهل فهم ما يحدث. الصحافة البريطانية شديدة المركزية ويملك معظمها رجال أغنياء لديهم كل ما يدفعهم إلى أن يكونوا سيئين»[1].

الإعلام يخضع لمصالح فئوية وفردية، ولكن حرية التعبير تخضع أيضاً لمراعاة البعض لما يُسمّى الرأي العام أو المصلحة العامة وهي أحياناً ليست سوى مصلحة شخصية يمارسها بعض المثقفين الجبناء، بتعبير أورويل، لحماية أنفسهم. كلامه سيذكرنا بما واجهه بعده ميشيل فوكو مع التيار الماركسي، كما سبقت الإشارة، وما واجهه وسيواجهه آخرون أمام نخب ينتمون إليها أو تحيط بهم سواء في الإعلام أو في مجالات النشاط الفكري والأكاديمي وسنرى مواجهات توني جت وسلافوي جيجك بعد قليل.

تشومسكي لا يتحدث عن هذا اللون من المواجهة بقدر ما يتحدث عن مشاكله مع الإعلام ومع قطاع مهم آخر هو التعليم أو «التعليم الجيد» (Good education)، بحسب تعبيره في اللقاء المشار إليه آنفاً. ذلك التعليم يغرس في أذهان التلاميذ الانسجام مع المقبول على مختلف المستويات وبعيداً عما يراه ذلك التعليم متطرفاً أو مهدداً للمصلحة العامة. الإعلام والتعليم قوتان تمارسان ألواناً من الرقابة هي كل ما يمكن ممارسته في فضاء سياسي واجتماعي تبقيه الدساتير والقوانين مفتوحاً إلى حدٍّ بعيد. والكل يتذرّى ويتذرّع بالمصلحة العامة.

تلك المصلحة العامة يتحدث عنها تشومسكي بالمعنى القريب والمباشر، لكن لها مسمى آخر أعمق وأقل مباشرة. إنها ما يشير إليه ميشيل فوكو في كتابه **الكلمات والأشياء** برموز الثقافة[2]، تلك التي «تحكم لغتها، أساليب الإدراك

---

(1) http://home.iprimus.com.au/korob/Orwell.html

(2) Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage, 1973), p. xx. Les codes fondamentaux d'une culture, the fundamental codes of culture. هذه الرموز تُرجمت إلى «القوانين الأصلية» في ترجمة الكتاب **الكلمات والأشياء** (مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990، ص 24)، ولكني أفضِّل «رموز» لأن التعبير بقوانين يشير إلى قوانين فعلية ومدونة بينما الكلمة الأجنبية (كود) تحيل إلى مفاهيم مختزنة في الوعي واللاوعي الجمعي وتبدو «رموز» أقرب إليها.

فيها، تبادلاتها، تقنياتها، قيمها، تراتبية ممارساتها - والتي تحدد لكل إنسان، منذ البدء، الأنظمة الإمبيريقية التي سيتعامل بها والتي من خلالها يشعر بأنه في مكانه الطبيعي». تشومسكي ليس معنياً بذلك المستوى من التأثير غير المباشر وإنما هو أقرب إلى المباشر والواضح من وجوه التوتر والصراع في البنى المؤثرة في المجتمع الأميركي بشكل خاص والعلاقات الدولية بشكل عام. وإذا كان ذلك ما يشغل مفكرين آخرين فإن تشومسكي على عكس أولئك لا يكاد يتجاوزه، علماً بأن منجزه في الرصد والتحليل على ذلك الصعيد لا يكاد يجارى، بل إن مجابهته للقوى المناهضة لمثل خطابه تعدّ استثنائية بمباشرتها ووضوحها وحدّتها. وهو يدرك أنه يقف في وجه أعتى المؤسسات السياسية والاقتصادية والعسكرية في العالم، بلاده نفسها. وليس من شكّ أن منجزه يأتي في طليعة ما يمكن وصفه بالنصوص المقاوِمة للهيمنة السلطوية، لكن السؤال هو عن الأثر الذي تركته وتتركه تلك النصوص أو الأعمال.

يعيدنا السؤال المطروح هنا إلى ما قاله تشومسكي نفسه وورَدَ اقتباسه في مقدمة هذا الكتاب، حيث يرد قوله إن البلاد الديمقراطية لا تستطيع اللجوء إلى القوة في مقاومة منتقديها، وإنما تلجأ إلى أدوات أخرى. في الدول الديمقراطية «هناك أدوات أخرى تصبح مطلوبة لمنع الجماهير الجاهلة من التدخل في الشؤون العامة، التي ليست من شأنهم». تلك الأدوات الأخرى يأتي في طليعتها الإعلام ومناهج التعليم، السلاحان الأشد قوة في إبعاد الخطابات المرفوضة، تماماً كما قال أورويل. فللأخ الأكبر، بتعبير أورويل الشهير، أسلحته أيضاً. فيما يتصل بالإعلام يأتي واحد من أشهر الكتب التي اشترك تشومسكي في تأليفها، وربما أشهرها، بالعنوان البالغ الدلالة **صناعة الموافقة** (*Manufacturing Consent*) حيث تتضافر جهود الحكومة والإعلام على توجيه الرأي العام للموافقة على السياسات العامة والأوضاع القائمة بوصفها أفضل الخيارات. وفي توصيف ما يصنعه الإعلام الدعائي في بلاد مفتوحة وتتبع نظاماً ديمقراطياً نقرأ قوله:

«في البلاد التي تمثل القوةَ فيها بيروقراطيةُ الدولة، تحدث السيطرة الاحتكارية على وسائل الإعلام، وهي التي تدعمها الرقابة الرسمية بوضوح وبحيث تكون

وسائل الإعلام تلك في خدمة النخبة المسيطرة. ولكن الأصعب من ذلك كثيراً ملاحظة النظام الدعائي وهو يعمل حيث تكون وسائل الإعلام مملوكة للقطاع الخاص وحيث تكون الرقابة الرسمية غائبة»[1].

بحسب ذلك النظام الدعائي يقوم الإعلام بنقد المؤسسات والشركات ويظهر نفسه بقوة بوصفه ممثلاً لحرية التعبير والمصلحة العامة للمجتمع. لكن ما ليس واضحاً (وما لا يناقش في الإعلام) هو محدودية ذلك النقد، وكذلك الفوارق الهائلة في امتلاك الموارد، وتأثير ذلك سواء على الوصول إلى وسائل الإعلام أو سلوكها وأدائها.

يقول تشومسكي، بل يكرر القول في مناسبات ومواضع مختلفة، إنه حتى الصحف التي تنتقد الحكومة الأميركية مثل **نيويورك تايمز وواشنطن بوست** لا تنشران له أو عنه شيئاً، في حين تتجاهله شبكات التلفزيون الأميركية الرئيسة، مع استثناءات قليلة في القنوات العامة في التلفزيون والراديو. أما جمهوره فهو في الغالب جمهور نخبوي، جامعي، من المثقفين أو منتقدي السياسات الحكومية من اليسار السياسي، ما يعني محدودية الدائرة التي يمكنه من خلالها التواصل المباشر مع الجمهور. تبقى الكتب بطبيعة الحال، وهي الأبرز في ما ينتجه تشومسكي، لكن هذه لا تصل إلا إلى نخبة من القراء ومعظمهم خارج الولايات المتحدة، فمع توفرها للبيع في المكتبات وعلى الإنترنت إلا أن عدم التعريف بها ومناقشتها إعلامياً يحدّ من معرفة الناس بها، هذا إلى جانب تخوف عامة القرّاء من خطابات الاحتجاج السياسي وما غرسته وتشجعه مناهج التعليم ووسائل الإعلام ووسائل العرض من أنواع القراءة. نقرأ في التعريف به في الصفحتَين الأوليَين من كتابه **كيف يعمل العالم** (*How the World Works*):

«ربما اعترفت **النيويورك تايمز** بعدم ارتياح بأنه «قد يكون أهم مثقف على قيد الحياة في العالم»، لكنهم يقولون ذلك في سياق عدم استحسان لنشاطه السياسي. إنه نجم وسائل الإعلام في بلاد أخرى ويجتذب جمهوراً يضطر للوقوف حيثما

---

(1) Edward S. Herman and Noam Chomsky, *Manufacturing Consent* (New York: Vintage, 1988), p. 1.

تحدث. غير أن مرات ظهوره على التلفزيون الأميركي قليلة ومتباعدة. المدى الذي يصل إليه تقبل الآراء يقف دونه بمسافة بعيدة»[1].

غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن آراء تشومسكي ومواقفه ونشاطه السياسي لم يؤدِّ إلى منعه من الظهور في أي مكان يُدعى إليه، أو يؤثِّر على عمله، أو يتسبّب في أعمال عنف ضدّه أو تهديده على النحو الذي حدث لآخرين ربما من أشهرهم إدوارد سعيد، وهو صديق لتشومسكي، والمؤرِّخ البريطاني توني جت. لقد منعت إسرائيل تشومسكي من دخول الأراضي المحتلة حين جاءها من الأردن عام 2010[2]، لكن بلاده لم تمنعه من ممارسة نشاطه أو حتى تحدّ منه. ما فعلته هو تهميشه قدر الإمكان للحدّ من تأثيره. ولربما أسهمت شهرة تشومسكي الدولية والمكانة التي اكتسبها في حمايته من ذلك، ولربما أن ثمة حدوداً يعرفها ويقف عندها، لأنه كما قال الباحث الأميركي الشهير الآخر ستانلي فش لا يوجد شيء اسمه حرية تعبير بالمطلق، فلكل شيء حدود[3].

2. توني جت: يهودي متهم بكره الذات

للمؤرِّخ البريطاني توني جت تجربة مهمة للمدى القصير الذي تصل إليه حرية التعبير في الولايات المتحدة الأميركية عاشها في أكتوبر عام 2006 حين كان مدعواً لإلقاء محاضرة في القنصلية البولندية في نيويورك. كانت المحاضرة حول اللوبي الإسرائيلي ولكنها ألغيت في اللحظات الأخيرة وتبيّن فيما بعد أن منظمات يهودية كانت وراء الإلغاء[4].

كان جت قد أثنى على مقالة نشرها اثنان من الباحثين الأميركيين -تحولت

(1) Edward S. Herman and Noam Chomsky, *Manufacturing Consent*، (سبق ذكره)، ص 4.

(2) انظر صحيفة **ها آرتس** http://www.haaretz.com/israel-news/noam-chomsky-denied-entry-into-israel-and-west-bank-1.290701.

(3) Stanley Fish, *There's No Such Thing As Free Speech, and It's a Good Thing, Too* op. cit.

(4) سبق لي أن علّقت على حادثة جت في مقالة تضمنها كتابي **الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف** (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2010، ص 283-286).

فيما بعد إلى كتاب- حول اللوبي الإسرائيلي في الولايات المتحدة ومدى نفوذه[1]. ويبدو أن موقفه من إسرائيل لفت الانتباه إليه لحساسية الموضوع، على الرغم من أهميته بوصفه مؤرِّخاً بارزاً وأستاذاً ذائع الصيت في نيويورك نتيجة لإسهامات عديدة منها ما يقارب الاثني عشر كتاباً نشرها حول تاريخ أوروبا وفي الشأن العام، وذلك حتى تاريخ وفاته عام 2010. يقول في حديث مسجّل على موقع يوتيوب[2] إنه اقترح على صحيفة **نيويورك تايمز** نشر شيء حول المقالة التي تناولت اللوبي الإسرائيلي، وهي لجون ميرشايمر من جامعة هارفرد وستيفن والت من جامعة شيكاغو، فوافقت الصحيفة وكان ذلك إنجازاً، بحسب تعبيره، لكن الصحيفة اشترطت عليه أن يشير في مكان ما من المقالة إلى أنه يهودي، وهو ما حدث بالفعل، فضمّن جت العبارة التالية في المقالة في إشارة إلى معاداة السامية قائلاً إن الحساسية تجاه ذلك الموضوع «مضرة لليهود: معاداة السامية حقيقية بما يكفي (أعرف شيئاً عنها لأنني ترعرت يهودياً في بريطانيا أثناء الخمسينيات)...»[3]. يقول جت إن الصحيفة أرادت حماية نفسها بالإشارة إلى هوية جت اليهودية.

في مقالته حول اللوبي الإسرائيلي الذي كتب عنه الباحثان الأميركيان ناقش جت الأسباب المحتملة وراء الصمت الذي قوبلت به مقالة الباحثَين الأميركيَّين مشيراً إلى عدد منها ومنتهياً إلى أنها لا تكفي لتفسير ظاهرة الصمت تلك. فما السبب الأكثر إقناعاً يا ترى؟ إنه الخوف، يقول جت، «الخوف من أن يظن أن هناك سماح بالحديث عن «مؤامرة يهودية»؛ الخوف من أن الدافع هو معاداة إسرائيل؛ وفي النهاية، هو الخوف من أن يقال إن ثمة تسامحاً مع معاداة السامية»[4]. وفي المقالة نفسها لا ينسى المؤرِّخ البريطاني أن يرسم صورة لقيود

---

(1) نشرت المقالة في صحيفة **لندن ريفيو أوف بوكز** (*London Review of Books*) في مارس 2006، وهي لميرشايمر ووالت: John Mearsheimer and Stephen Walt http://www.lrb.co.uk/v28/n06/john-mearsheimer/the-israel-lobby

(2) https://www.youtube.com/watch?v=TTc6LBtWEg0

(3) http://www.nytimes.com/2006/04/19/opinion/19judt.html?pagewanted=2&_r=0

(4) نفسه.

الخطاب التي تجعل من أشخاص آخرين حذرين عند تناول الموضوع حتى في أوروبا الأكثر تسامحاً مع الموضوعات التي يصمت الأميركيون إزاءها. ويذكر جت على سبيل المثال الكاتب الألماني كريستوفر بيرترام الذي كتبَ في صحيفة **دي تزايت** أن «من النادر أن تعثر على باحثين لديهم الرغبة والشجاعة في كسر التابوهات». هذا مع العلم أن الشخصيات العامة في ألمانيا، كما يذكّرنا جت، «تحذر حذراً شديداً عند مناقشة مسائل كهذه». غير أن المفارقة، بحسب جت، أن الإعلام الإسرائيلي كان أكثر جرأة من نظيره الأميركي في مناقشة الموضوع الذي تصدى له الباحثان الأميركيان، فقد نشرت **ها آرتز وجيروزاليم بوست**، وهما الصحيفتان الرئيسيتان في إسرائيل، مقالات لكتّاب إسرائيليين يشير بعضها إلى تحيُّز الساسة الأميركيين المبالَغ به تجاه إسرائيل، وهو أمر في غير صالح الدولتَين، كما تقول المقالة، ويشير بعضها الآخر إلى أهمية ما نشره الباحثان الأميركيان بوصفه جرس إنذار في العلاقات الأميركية الإسرائيلية ينبغي أن يستفيد منه الجانبان. ويسخر جت من قرّائه الأميركيين حين يقول إن من الصعب اتهام إعلاميين إسرائيليين بمعاداة السامية. صرامة القيود الخطابية تجاه اليهود وإسرائيل في أميركا أشد منها في إسرائيل نفسها.

في عام 2007 أجرت صحيفة **فاينانشال تايمز** لقاء مع جت تحدّث فيه عن موقفه من إسرائيل سواء في ما كتبَ هو أو في تعليقه على ما كتبَ غيره وعن بعض النتائج المترتبة على ذلك الموقف. «يبدو أن اتخاذ موقف نقدي تجاه إسرائيل يهزم كل شيء آخر في الحياة»، ومن تلك الهزيمة الثمن الذي يدفعه المنتقد. يقول جت:

«في أسوأ اللحظات تلقيت تهديدات بالقتل، وأسوأ من ذلك تهديدات ضدّ أسرتي. كان أولئك الأشخاص يتصلون بمكتبي ويقولون: «اخبروا توني جت أن الأفضل له ألا يسمح لأولاده أن يخرجوا إلى الشارع» أو «اخبروا توني أن هتلر اتصل ويقول: مبروك»... حتى تلك اللحظة لم أكن أعي إلى أي حدّ أن هذا الهوس بمنع أي نقد لإسرائيل هو هوس تتفرد به أميركا»[1].

(1) http://www.ft.com/intl/cms/s/0/3824ee52-d316-11db-829f-000b5df10621.html

غير أن نقد جت لإسرائيل يعود إلى فترة سبقت ما حدث عام 2006، ففي عام 2002 نشر جت مقالة طويلة حول حرب 1967 التي حققت فيها إسرائيل انتصاراً ساحقاً على جيرانها العرب لكنها في الوقت نفسه، كما يقول جت في مقالته، تعاملت مع ذلك النصر على نحو حوّله إلى نصر مظلم، بتعبير جت في عنوان المقالة («النصر المظلم»)، وفيها يشير إلى تجربته الشخصية في العمل في إسرائيل متطوعاً أثناء حرب 67[1]. لقد منح النصر إسرائيل لحظة من النشوة والزهو جعلتها ثملة بما أنجزت وواثقة من قدراتها أكثر مما ينبغي، أي بالقدر الذي أدّى إلى كارثة حرب 1973 في بداياتها على الأقل. فقد أساء الإسرائيليون تقدير قدرة العرب على التخطيط والمباغتة.

في مايو 2006 نشر جت في صحيفة **ها آرتز** الإسرائيلية مقالة بعنوان صادم إسرائيلياً: «البلد الذي لا يريد أن ينضج»[2]. في تلك المقالة صدم المؤرخ البريطاني اليهودي بعض قرّائه في الولايات المتحدة وإسرائيل بعبارات مثل:

«إن مستقبل إسرائيل من زاوية معيّنة مظلم. إنها ليست المرة الأولى التي تجد فيها دولة إسرائيلية نفسها على الحدود الهشة لإمبراطورية أناس آخرين: مغرورة بصحة مسارها؛ تتعامى عن الخطر الذي يمكن أن تستثيره في نهاية المطاف تجاوزاتها من قبل راعيها الإمبراطوري [الولايات المتحدة] إلى حدّ الانزعاج وأكثر: وغير عابئة بإخفاقها في كسب أصدقاء آخرين».

وفي نهاية المقالة جاءت ملاحظة صفّت بالأحرف المائلة للإشارة إلى أنها ليست جزءاً من المقالة وتضمنت أن المقالة كتبت بتكليف من الصحيفة «الليبرالية» الإسرائيلية **ها آرتز** ثم يشير إلى أن المقالة «أثارت سيلاً من ردود الفعل الانتقادية المتوقعة من قبل مراسلين ومدوّنين مترددين في مواجهة أي نقد لإسرائيل أو سياساتها وممارساتها». يلاحظ بعد ذلك أن «معظم ردود الفعل الهستيرية جاءت

---

(1) Tony Judt, "Dark Victory: Israel's Six-Day War", in *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century* (New York: Penguin, 2008), pp. 269-285.

(2) "The Country that Wouldn't Grow Up", in *Reappraisals*, op. cit., p. 286.

من الولايات المتحدة» مضيفاً أنه «كما يحدث غالباً في هذه الأمور، فإن ردود الفعل الإسرائيلية -سواء المنتقدة أو المؤيدة- كانت أكثر توازناً».

لقد كان جت مؤرِّخاً في المقام الأول ودخوله في معترك النقد لإسرائيل لم يكن من صلب اهتماماته، ليس على الأقل كما هو الحال عند تشومسكي. هو مثقف ويهودي الانتماء ورأيه في سياسات إسرائيل وممارساتها لم يختلف كثيراً عن آراء مثقفين غربيين آخرين منهم من مرَّ بنا ذكره مثل الفرنسيين باديو ودولوز وهازن، كما أنه لم يختلف عن صديقه إدوارد سعيد، الذي كان جت شديد الإعجاب به، فيما عدا الكثافة التي كتب بها سعيد عن إسرائيل والقضية الفلسطينية. هو بالتأكيد أقل حدّة في معارضة إسرائيل من سعيد أو تشومسكي، لكن ردود الفعل التي تلقاها من الأميركيين كانت أكثر حدّة من معارضته وهي لذلك تستدعي الاهتمام لا سيما أن تشومسكي لم يتلقَّ مثلها في حدود ما هو معلَن. ولربما يعود جزء من ذلك إلى أن جت لم يكن أميركياً أساساً وإنما أوروبياً، وبالتالي رآه البعض دخيلاً. صحيح أنه قد لا يكون دخيلاً بقدر ما هو سعيد الفلسطيني الأصل دخيل في نظر الصهيونية الأميركية، لكن مقالاته جاءت مخالفة لقواعد الخطاب المتوقع الالتزام بها من قبل يهودي أوروبي، وهي بالتالي صادمة ربما أكثر من مخالفات سعيد الذي لا يستغرب منه أن يكون شديد الانتقاد للسياسات الأميركية أو الإسرائيلية. أما تشومسكي فأميركيته من ناحية والتاريخ الطويل لمواقفه المعارضة إضافة إلى قيمته العلمية وموقعه الأكاديمي في واحدة من أكثر المؤسسات العلمية عراقة في أميركا والعالم وفّرت له حماية لم يكن لجت أن يتمتع بها، مع أن تلك الحماية، كما رأينا، لم تحل دون توظيف كل قوى التهميش تجاه خطابه بوصف ذلك هو الحل الأنجع. أما جت وسعيد فكان يمكن رفضهما بحدّة معلنة، بل تهديدهما، لانتماءاتهما الهشة نسبياً إلى الساحة الأميركية.

يقول الصحافي من **فايننشال تايمز** الذي أجرى اللقاء مع جت عام 2007 إن مشروعات المؤرِّخ البريطاني القادمة تتضمن دراسة للفكر في القرن العشرين، إلى جانب موضوع من المحتمل أن يبقيه بعيداً عن الجدل وهو «تاريخ القطارات». ذلك هو تأثير المخاوف من حرية التعبير التي تولّدت عن مغامرة الكتابة الانتقادية

عن إسرائيل، المخاوف التي رأينا غير مفكر غربي يعيشها حين يتماسّ في كتاباته مع المحظور من حدود الخطاب. ذلك المحظور هو ما واجهه أيضاً المفكر السلوفيني سلافوي جيجك في ألمانيا وإن على مستوى مختلف ومن زاوية مغايرة.

3. سلافوي جيجك: مقاطعات ورقابة

لمع نجم المفكر السلوفيني جيجك في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي حين بدأت أعماله الفلسفية تتخذ مكانها في الخطاب الفلسفي الأوروبي وتحوله إلى نجم في المحافل الأكاديمية والثقافية العامة يعبِّر من خلالها عن رؤى ماركسية تمتزج فيها أفكار هيغل وجاك لاكان مع أطروحاته الغريبة والاستفزازية أحياناً ولكن العميقة غالباً تجاه معظم القضايا المطروحة ليس على ساحات الحوار الفلسفي فحسب وإنما على الساحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فجيجك مثقف مناضل وإن على مستوى أقل حدّة ربما من تشومسكي أو باديو، مع أنه أكثر لفتاً للانتباه منهما ومن كثيرين بلباسه وطريقته في الكلام وشخصيته الأقرب إلى الهبّية، الشخصية التي تقرّبه من نجوم البوب وتجعله سوبر ستار، إلفيس بريسلي الفلسفة، كما سماه البعض، بين فلاسفة تتسم أساليبهم بالهدوء وشخصياتهم بسَمت الحكمة.

ولد جيجك وتعلم في سلوفينيا اليوغوسلافية ويشير في حديثه عن نفسه إلى شاب نشأ بتوجهات معارضة للسائد السياسي والأيديولوجي. تقدم في جامعة لوبليانا، المدينة التي تعلّم فيها، للحصول على الماجستير إلا أن رسالته رُفضت لأنها لم تكن ماركسية الرؤية والمنهج فأُبعد عن الجامعة. لكن خروجه، كما يقول عنه، كان نعمة خفية حولته إلى مفكر تسعى إليه الجامعات[1]. فهو حالياً باحث متميز في معهد علم الاجتماع بنفس الجامعة التي أبعدته، و«أستاذ عالمي متميز للألمانية» في جامعة نيويورك إلى جانب كونه مدير معهد الإنسانيات في جامعة لندن. غير أن نزعته للمعارضة في مقاربة السائد من الأيديولوجيات وإعادة النظر

---

(1) http://www.telegraph.co.uk/culture/books/authorinterviews/7871302/Slavoj-Zizek-the-worlds-hippest-philosopher.html

في المستقر من المفاهيم لا تزال تمنحه اختلافه وتجتذب إليه الجمهور حيث ذهب.

في مناظرة جمعته بآلان باديو في فيينا عام 2004، عبَّر جيجك عن جملة من الآراء تجاه قضيتَين من القضايا المطروحة هما الديمقراطية وحرية التعبير. ومع أن القضيتَين متداخلتان في طرحه لهما فإنه يتناول كل واحدة على حدة. الديمقراطية تأتي في سياق ما يشير إليه بـ«موضوعي الحقيقي»:

«لكنني أود العودة مرة أخرى إلى موضوعي الحقيقي. كما رأينا، كل المبالغات تبدو مسموحاً بها. لكن حاول فقط أن تلمس وثن الديمقراطية وانظر ماذا يحدث»[1].

وبعد أن يتساءل عن معنى الديمقراطية وكيف تعمل، يعمد إلى أحد محدِّدات ذلك المفهوم وهو أن الديمقراطية «من الناس وإلى الناس» ليشكك في المفهوم بالإشارة إلى أن الديمقراطية عبارة عن قواعد مقرَّرة نطيعها «بغض النظر عن النتائج». ثم يضرب مثلاً بانتخاب جورج بوش الابن الذي تمَّ بناءً على قواعد يقبلُها الناس ولا يستطيع أو يودُّ أحد أن يخالفها حتى مع عدم قناعته بها أو تصديقه لنتائجها. يقول في المناظرة المشار إليها آنفاً: «لا يوجد ديمقراطي في أية لحظة حتى خطر في باله ألا يعترف بنتائج الانتخابات وينزل إلى الشارع - مع أن الجميع يعلم أنهم غشّوا في فلوريدا». إنها «صناعة الموافقة»، بتعبير تشومسكي، الموافقة التي يرى جيجك أيضاً أهمية الخروج عليها. «تبدأ الفلسفة»، كما يقول الفيلسوف السلوفيني، «في اللحظة التي لا نقبل فيها ببساطة ما هو موجود بوصفه معطى («هكذا هي الأمور»، «القانون هو القانون»... إلخ) وإنما تثير السؤال حول الكيفية التي صار بها ما نواجهه كشيء فعلي ممكناً»[2]. الفلسفة، بتعبير آخر، تضطلع بدور نضالي كالذي رآه باديو وغيره لها.

---

(1) Badiou and Zizek, *Philosophy in the Present*, ed. Peter Englemann, tr. Peter Thomas and Alberto Toscano (Cambridge, UK: Polity Press, 2009), p. 93.

(2) Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke University Press, 1993), p. 2.

ومثل باديو وغيره من المفكرين الذين سبق الوقوف على بعض أعمالهم ورؤاهم تجاه السلطة وإشكالات التعبير يروي جيجك مواقف تذكّر بأن الاعتقاد بحرية التفكير والتعبير في حضارة ترفع شعارات الحرية يحتاج إلى إعادة نظر. من تلك المواقف ندوة نظّمها حول لينين في مدينة إيسن الألمانية. يقول جيجك إنه اكتشف أن الحديث أو الكتابة عن لينين يستثير حساسية عالية لدى الكثيرين ومنهم بعض أصدقائه: «يمكنك أن تتحدث عن ماركس دون أية مشاكل... أما إن أشرت إلى لينين فتلك قصة أخرى، قصة مختلفة تماماً». ويشير في ذلك السياق إلى كتاب ألّفه عن لينين: «هل تتخيل الثمن الذي دفعت بسبب ذلك الكتاب؟ لقد فقدت ثلثي أصدقائي بسببه». إنها عكس الحكاية التي سمعنا من فوكو وغضب الماركسيين منه لأنه لم يقتبس من ماركس، لكن النتيجة واحدة، فالحظر قائم على ما يمكن أن يقال حول رمز ماركسي آخر. ومما لا يقل أهمية عن ذلك ما حدث حين نظّم جيجك ندوة لينين في إيسن.

«عندما نظمت ندوة في إيسن، وكما تبيّن لي بعد ذلك، جاءت الخدمة السرية الألمانية وسألت سكرتيري عما كنا نفعل. فكما ترى، ليس الأمر بالتسامح الظاهر. إنها مفارقة الوضع الحالي: بحسب الأيديولوجيا الرسمية، كل شيء مسموح به، لا توجد رقابة، وكل شيء يسير بانتظام. ولكن يجب ألا ننخدع»[1].

على المستويَين الشخصي/ الاجتماعي والرسمي، إذاً، تقف التحديات المختلفة في شكل قيود ورقابة ومقاطعة. لا أحد يمنع لكن الثمن يدفع والضغوط تمارس على أية حال.

نوع آخر من القيود يتصل بالتُّهمة المسلَّطة على الرقاب وهي معاداة السامية. وكان نصيب جيجك من تلك التُّهمة لا بأس به. ففي محاضرة ألقاها في المدرسة الأوروبية للدراسات العليا EGS في سويسرا عام 2009[2]، ناقشَ جيجك معاداة السامية مستعرضاً تحولاتها طوال فترة الحضور اليهودي في التاريخ الأوروبي.

---

(1) Badiou and Zizek (سبق ذكره)، ص 91.

(2) https://www.youtube.com/watch?v=aGUuACxmdJ0

وفي المناقشة ذكر عبارة يقول إنها جلبت له المتاعب، هي أن هناك صهاينة معادون للسامية، عبارة بناها على قناعته بأن عداء السامية ليس حكراً على غير اليهود وإنما هي حاضرة بين اليهود أنفسهم ووجدها لدى بعض الصهاينة. ويذكر في هذا السياق أنه ألقى محاضرة في إسرائيل وكان معه على المنصة المخرج الإسرائيلي الأميركي أودي ألوني (Udi Aloni) الذي استفزَّ وجوده بعض الحاضرين فقال مخاطِباً جيجك: كيف يخدعك هذا، أي ألوني؟! عندها قال له الفيلسوف السلوفيني: «إذاً هو يهودي قذر!» مشيراً إلى الصورة النمطية في الخطاب الأوروبي المعادي للسامية. ويخلص جيجك من هذا، كما يروي لجمهور محاضرته، أن ما سمعه في إسرائيل أكَّد اعتقاده بوجود صهيونية معادية للسامية، صهيونية ترفض اليهود الذين لا يتماهون مع إسرائيل، يهود اليهود، كما يسميهم، أي اليهود الذين يحملون الصفات العنصرية النمطية لليهودي في الثقافة الأوروبية. منتقدو جيجك، من اليهود وغيرهم، سيجدون في هذه المجادلة تبريراً لمعاداته هو للسامية بادِّعاء أنه كمن يقول إن وجود صهاينة معادين لليهود يبرِّر أو يخفِّف من أثر وجود آخرين معادين لليهود أيضاً: إذا كان من اليهود من يكره اليهود فمن باب أولى أن يكون هناك كارهون لهم من غير اليهود.

لكن الأمر يمضي أبعد من ذلك في القراءة ما بين الأسطر، فقد لاحظ أحدهم[1] أن جيجك تحدث بما يتضمن الإعجاب أو الموافقة على أفكار الباحث الأميركي كيفن مكدونالد الذي نشر كتاباً من جزأين كشف فيه ما رأى أنه نشاط تخريبي أو تدميري للمثقفين اليهود من حيث هم أقلية في المجتمعات التي عاشوا فيها، وذلك في كتاب بعنوان **ثقافة النقد: تحليل تطوري للارتباط اليهودي بالحركات الفكرية والسياسية في القرن العشرين**[2]. تعليق جيجك على أطروحة مكدونالد التي تلقت اتهامات سريعة بالعنصرية ومعاداة السامية أثارت ريبة أحد المعلِّقين الذي لاحظ أن جيجك على الرغم من مهاجمته للكتاب في البدء بوصفه

---

(1) http://www.unz.com/isteve/slavoj-zizek-on-kevin-macdonalds-culture-of-critique/

(2) Kevin MacDonald, *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements* (Westport, Conn.: Praeger, 1998).

نوعاً من البربرية يلخِّص أطروحته تلخيصاً وافياً لا ينتج عنه تبيان واضح لوجوه البربرية فيه، أي بما يوحي بقبول المحتوى الذي يتظاهر برفضه. يقول المعلِّق إن الجملتَين الأخيرتَين من نقد جيجك للكتاب جاءتا مبهمتين إلى درجة أن من الصعب معرفة موقفه الحقيقي.

تلخيص جيجك لأطروحة مكدونالد «المعادية للسامية» تذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الباحث الأميركي حين يستحضر جيجك الفيلسوف الفرنسي اليهودي جاك دريدا الذي تنضح كتاباته باليهود وأوضاعهم ودلالات الانتماء اليهودي. يقتبس جيجك من كتاب صدر عام 1997 حول دريدا يقول فيه مؤلِّفه «إن الفكرة وراء التقويض هي تقويض الكيفية التي تعمل بها الدولة القومية ذات السياسات القوية تجاه الهجرة، تقويض بلاغيات القومية، سياسيات المكان، ميتافيزيقا الوطن الأم واللغة الأم...»[1]. جيجك، بتعبير آخر، يوسِّع من دائرة الهجوم الذي يشنّه مكدونالد على التوجهات اليهودية في الفكر الغربي المعاصر ليضيف ما يدعم أطروحة المؤلف الأميركي (مكدونالد) باقتباس دريدا عبر مؤلِّف أميركي آخر (كابوتو). كأنه يقول: لست أنا من يقول هذا وإنما هم من يقوله. هكذا تبدو حيلته الخطابية في التعبير عن موقفه إزاء موضوع بالغ الحساسية كموضوع اليهود، ما يؤكد ما ذهبَ إليه باديو في حديثه عن كلمة «يهودي» وما يحوط الاقتراب منها من ألغام.

أخيراً..

المشهد الثقافي الغربي منذ الحرب العالمية الثانية على الأقل مشهد شديد التركيب والتنوع والثراء، وليس ثمة مسعى هنا لاختزاله في عدد من الأسماء مهما كبر شأنها وعمق تأثيرها، أو القول إنه يتمحور حول قضايا بعينها مثل قضايا حرية التعبير والديمقراطية وموقف الفلسفة والفكر بشكل عام منها. المحاولة هي لإبراز لون من الانشغال الفكري يظن البعض، بل الكثيرون، خارج ذلك المشهد، أنه يصدق على غير الغرب أكثر من صدقه عليه، ولذلك أسبابه التي أتعرض لها في

(1) John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), p. 231.

موضع آخر من هذا البحث. المهم هنا هو إبراز انشغال هو إلى القلق العميق أقرب منه إلى مجرد الانشغال العابر ناهيك عن أن يكون مجرد ترف فكري نظري لا يمس الواقع المعاش. المفكر الغربي، فيلسوفاً كان أم مؤرِّخاً أم غير ذلك، يواجه إشكاليات طالما ظنَّ الكثيرون أنها تختص بالعالم غير الغربي، عالم آسيا وأفريقيا وغيرهما من بقاع العالم الذي يوصَف بالمتخلِّف عن ركب الحضارة الحديثة.

لكن المحاولة في العرض السابق لم تكن فقط للقول إن أناساً مثل فوكو أو تشومسكي أو جيجك يواجهون قيوداً وإقصاءات ورقابة وإنما كانت لإبراز أنه حتى في تلك المواجِهة يبرز اختلاف أوروبي أميركي عما يحدث لمفكري العالم غير الغربي حين يواجهون تلك المعضلات. وقد لخَّص بعض من جرى تناولهم طبيعة المواجهة. وكان يمكن ذكر أمثلة عديدة وألوان ومستويات أخرى من ألوان المواجهة ومستوياتها، لكن الهدف لم يكن التقصي بقدر ما كان إيضاح المشهد من خلال أسماء وأعمال تعدّ في الطليعة من حيث الأهمية والعمق والتأثير، وكذلك من حيث تعدد مناحي النشاط الفكري. ولعلّ النقاط الأبرز فيما تناوله أولئك سواء في تحليلاتهم أو مواجهاتهم الشخصية العملية تتلخص في جانبَين رئيسَين:

1. إن الثقافة أو الثقافات والأنظمة السياسية الغربية لم تعُد معنية بالرقابة المباشرة، بالمنع والاحتجاز وما إليهما من أساليب الممارسات الشائعة في ثقافات وأنظمة سياسية أخرى. هنا تواجه الثقافات والأنظمة معارضيها بالتهميش والإقصاء عن التأثير ما أمكن، ما عدا حالات قليلة أو نادرة كتلك التي واجهها توني جت وإلى حدٍّ ما جيجك.

2. إن هناك خطوطاً حمراء أو تابوهات تحتدّ عندها المواجهة ويعلو التوتر، ويأتي نقد الجماعات اليهودية والمساس بمكانتها في الأنظمة والمجتمعات الغربية، في طليعة تلك الخطوط والتابوهات. فمعاداة السامية (باديو، جيجك)، وكراهية الذات بالنسبة إلى اليهود (تشومسكي، جت) تُهمة رئيسة وتشكِّل أحد القواسم المشتركة في حالة الكثير ممن يتجرّأون على الاقتراب من تلك الخطوط الحمراء.

لكن الخطوط الحمراء تتضمن ما يعدّ أقل خطراً أو حساسية كما في الخروج على قواعد الخطاب بالمعنى الفوكوي النخبوي السائد، كما في مخالفة الخطاب الماركسي (فوكو، جيجك) أو توجيه النقد الحاد إلى الديمقراطية والنظام الرأسمالي بوصفهما قيماً ومفاهيم ومؤسسات سياسية/ اقتصادية لا يجوز المساس بها (تشومسكي، باديو، جيجك).



الفصل السابع

مواجهات الأدب الغربي الحديث

مدخل

كما اتّضح من المواقف الفكرية والأدبية التي وجدنا في تلك النماذج من الموروث الثقافي الغربي الممتد من العصور الوسطى حتى القرن التاسع عشر، ثم من المواقف البارزة في الفكر الأوروبي والأميركي في النصف الأول من القرن العشرين، لم تكن الثقافات الغربية يوماً، وعلى الرغم من كل الإنجازات الكبرى المتمثلة بالديمقراطية وحقوق الإنسان، بعيدة عن مواجهات السلطة سواء السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية، بل إن وعينا اليوم بتلك المواجهة، الوعي الذي ليس هذا البحث سوى مسعى لزيادة مساحاته، ليتحقق لولا جهود المفكرين والباحثين والناشطين الحقوقيين في الغرب نفسه متمثلة في العديد من الفلسفات والجهود البحثية والاتجاهات الفكرية والنقدية والمواقف الإنسانية التي ملأت وتملأ المشهد الثقافي الغربي بتعدديته المكانية والإثنية وتنوعه المثري. كما أن منجزات الحضارة الغربية على مستوى تحقيق العدالة والحرية وحقوق الإنسان لم يكن ليتحقق لولا تلك المواجهات التي كانت دائماً نضالاً متصلاً كانت له إخفاقاته مثلما كانت له إنجازاته.

الفلسفات والنظريات وغيرها من المنجزات، الممتدة من أبيلارد الباثي في القرن الرابع عشر حتى فوكو وتشومسكي في القرن العشرين، كان يرفدها ويتطور معها باستمرار إنتاج أدبي وقفنا على بعض نماذجه في عدة عصور ورأينا أهميته في رسم معالم المشهد الثقافي الغربي العام من حيث يحتلُّ جزءاً بارزاً من

الواجهة ويتصل ببحثنا هذا اتصالاً يصعب أن يكتمل إلا به. فلقد كان الأدب بأنواعه جزءاً أصيلاً من عملية المواجهة مع ألوان من القمع والتضييق المنتشرة في المشاهد السياسية والثقافية الأوروبية والأميركية، تعبِّر عن ذلك روايات وقصائد ومسرحيات، مثلما تعبِّر عن ذلك أيضاً دراسات نقدية واجتهادات نظرية مسايرة لتطورات الأدب والفنون بأنواعها. ولا شكّ أن تلك المواجهات تقفُ هي نفسها في مواجهة الصورة النمطية المستقرة عن الثقافة، أو ربما الثقافات الغربية، الصورة المزدهرة خارج الغرب، بأنها وصلت قمة التحرر بحيث لم تعد في حاجة إلى مواجهات كالتي عرفها ويعرفها العالم الثالث. ما تحقق من حريات في التعبير والتصرف الفردي وقدرة على الاختيار والنقد العلني والرفض، إلى غير ذلك من منجزات، يوحي بأنه لم تعُد ثمة حاجة إلى مجابهة مع أحد في المؤسسات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية. غير أن واقع الأمر هو أن تلك الصورة ما تلبث أن تهتز ثم تتبدد بمجرد أن يقرأ المرء ما أنتجه كتّاب وفنانون في العصر الحديث ممن اختلفت مشاربهم واتجاهاتهم ويتأمل بعض التيارات الفنية والنقدية والثقافية ذات الطابع الثوري التي ازدهرت على مختلف المستويات السياسية والثقافية الأدبية كالماركسية والسُّريالية ثم النسوية وما بعد الكولونيالية ومقاومة العنصرية. كل هذه كانت جزءاً من حركة الأدب الحديث التي انضوى تحتها الكتّاب والنقّاد في مواجهة متصلة مع ألوان من القمع المؤسساتي السلطوي الذي ما إن تنحل منه عقدة حتى تتبيّن أخرى في جدلية لم تنقطع ويبدو أنها لن تنقطع طالما تعارضت المصالح وسعى كل فريق إلى فرضها على غيره.

سأنظرُ في هذا الفصل في أعمالٍ لبعض أولئك الكتّاب والنقّاد التي تحمل دلالات المواجهة من زواياها المختلفة. والهدف هنا هو توسيع إطار الصورة التي تشكلت بالنظر في أعمال الكتّاب والمفكرين الغربيين سواء في مرحلة ما قبل القرن العشرين أو في ذلك القرن حتى الوقت الحاضر. ونظراً لضخامة المشهد فإن من الطبيعي والمنطقي أن يتجه البحث إلى نماذج محدودة تقترح معالم الصورة دون أن تطمح إلى استقصائها في حيّز كالمتاح هنا سعياً إلى قدر من التوازن بين الجانبَين

العربي والغربي في علاقتهما بالمواجهة وبوصف تلك المواجهة ظاهرة طبيعية إلى جانب كونها مهمّة وفاعلة في حركة الثقافة.

1. السُّريالية وتيار الشعور: لوي أراغون وجيمس جويس

كانت الحركة السُّريالية التي شملت مختلف الفنون الأوروبية في العقود الأولى من القرن العشرين شكلاً من أشكال المواجهة الضخمة مع الحضارة الغربية في جانبيها العقلاني والسياسي/ الأيديولوجي. رفض السُّرياليون هيمنة العقل التي رأوا، كما رأى غيرهم من مثقفي أوروبا آنذاك، أنها مسؤولة عما حدث من دمار نتيجة للحربَين العالميتَين الأولى والثانية، مؤكِّدة بذلك إفلاس العقلانية والنزعة العلموية الممتدة منذ عصر النهضة ومروراً بديكارت ثم عصر التنوير بما حملته تلكم التطورات الكبرى من إيمان بالإنسان والعقل والتقدم على النحو الذي لم يلبث أن تكشف فشله[1]. السُّريالية في التصور العام هي البحث عما يتجاوز الواقع بحثاً ينطلق من القناعة بأن الواقع ليس مصدراً حقيقياً أو مقنعاً للحقيقة والإبداع. «ما فوق الواقع»، الترجمة الحرفية للمفردة التي سكّها الشاعر الفرنسي أبولينير، كان ملجأ من واقع مضلل وهشّ ويجب تجاوزه. فكان لا بدَّ من إطلاق العنان للعقل الباطن، للاوعي، لكي يعبِّر عن نفسه دون رقابة عقلانية، فلعل الحقيقة تكون هناك. وكانت تلك قناعة عززتها نظريات فرويد حول اللاوعي والأحلام من حيث هي مصادر مكبوتة ومناجم منسية ومهملة للحقيقة.

تلك كانت مواجهة ثقافية لم يعرفها العالم غير الغربي المشغول معظمه بالبحث عن العقل والمفتقر في كثير من ثقافاته إلى العقلانية. ففي حين كان الكثير

---

(1) أشيرُ هنا إلى كمٍّ ضخم من الدراسات والأعمال الفكرية والتاريخية والثقافية التي تحدثت عن التأزُّم الذي أصابَ أوروبا في فترة الحرب العالمية الأولى تحديداً وفي أعقابها، ومن تلك كتابات لمؤرِّخين مثل أرنولد توينبي وأوسفالد شبينغلر وبول فاليري وإدموند هوسرل وسيغموند فرويد وت. س. إليوت وغيرهم كثير. ولعلّ عناوين مثل كتاب هوسرل **الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي** أو كتاب فرويد **قلق الحضارة** أو قصيدة إليوت «الأرض اليباب» تكفي لحمل تلك الدلالات التي تحولت إلى إحدى سمات المرحلة.

من ثقافات العالم يبحث عن العلم الغربي ومنجزات الفلسفة والفكر والعلوم الغربية بتراثها العقلاني كان قطاع كبير من الثقافة الغربية، في النصف الأول من القرن العشرين، يعيد النظر في الأُسُس التي قامت عليها تلك المنجزات. كانت حركات مثل السُّريالية والحداثة تسائل منجزات العقل الغربي في الآداب والفنون، بينما كانت الفلسفة على يد نيتشه تسائل صرامة المنهج العقلاني وثوابت الحضارة الغربية على مستويات الدين والقيم وطرق التفكير، وفي ذات الحين الذي كان فيه الفكر الماركسي يواجه البُنى الفوقية للاقتصاد والسياسة في المجتمعات الغربية ويسعى إلى قلب موازينها.

رؤوس الأقلام هذه آمل منها أن ترسم صورة تعين، على ما فيها من اختزال شديد ومخلّ، على تبيُّن العوامل التي أدّت إلى ما أسميه مواجهات الأدب الغربي الحديث، المواجهات التي كانت السُّريالية رأس حربة فيها. ولكي تكون الصورة أكثر وضوحاً يجب أن نتذكر التظافر الذي قام بين تلك الحركة في الفنون والآداب من ناحية والماركسية من ناحية أخرى. فمعظم السُّرياليين تحولوا إلى ماركسيين وإن بأقدار متفاوتة ليدخلوا بذلك في مواجهة حادة في صورتها العامة مع ما استقر من ثوابت سياسية وثقافية واجتماعية. الشاعر الفرنسي لوي أراغون (1897–1982) كان من أشد السُّرياليين حدّة في تبنّيه للسُّريالية والماركسية وتذبذبه بعد ذلك في الولاء لهما. في ثلاثينيات القرن العشرين كتب أراغون قصيدة شهيرة بعنوان «الجبهة الحمراء» (Le Front rouge) (1930) أثنى فيها على حكم ستالين في الاتحاد السوفيتي وهاجم زملاءه السُّرياليين الفرنسيين لعدم انضوائهم تحت لواء الماركسية بصورتها الستالينية، بل ذهب أبعد من ذلك في الدعوة إلى الثورة على النظام الرأسمالي في الغرب وفرنسا بشكل خاص، الأمر الذي أدّى إلى الحكم عليه بالسجن بتهمة الدعوة إلى العنف السياسي، علماً أن الرئيس الفرنسي آنذاك عفا عنه. المشكلة التي عُرفت بـ«قضية أراغون» -على نحو يذكِّر بقضية دريفوس، الضابط اليهودي، التي أثارت مسألة معاداة السامية في فرنسا- تطورت بعد أن حضر الشاعر الفرنسي مؤتمراً في الاتحاد السوفيتي عاد منه مقتنعاً بأن «المادية

التاريخية كانت «الفلسفة الثورية الوحيدة» وأن الثورة هي الهدف الحقيقي للسُّريالية»[1].

ما هو الهدف الحقيقي للسُّريالية؟ ما يقوله أراغون يوحي بأن الهدف هو التحرر من قيود تُربط في التعريف التقليدي للسُّريالية بالعقل ويراها أراغون مرتبطة بالنظام الرأسمالي ككل ونستطيع أن نقول إن العقل، أو مجموعة طرائق التفكير وجملة الثوابت الذهنية أو العقلانية المتصلة بالثقافة في المجتمعات الرأسمالية، جزء من ذلك النظام. الهدف في كل الحالات هو الثورة على السائد أو جملة الثوابت وهو هدف لم يكن السُّرياليون وحدهم في مواجهته. كتّاب غربيون آخرون من غير السُّرياليين كانوا أيضاً يواجهون ذلك وعلى النحو الذي وضعهم في حالة تنافر مع الأوضاع السائدة ليس على المستويات الثقافية فحسب وإنما أيضاً على المستويات الاجتماعية والسياسية. الروائي الأيرلندي جيمس جويس كان أحد أولئك. ففي روايتَيه الشهيرتَين **عوليس** و**فينيغان مستيقظاً**، وظّف جويس تكنيك تدفق الشعور الذي يشبه تكنيك الكتابة الأوتوماتيكية التي وظّفها السُّرياليون[2]. والمعروف أن **عوليس** واجهت منعاً رقابياً هو من أشهر حالات المنع إن لم يكن أشهرها في تاريخ الآداب الغربية الحديث. فقد منعت الرواية من دخول الولايات المتحدة وبريطانيا ولم يسمح بدخولها إلى الولايات المتحدة بعد صدورها عام 1922 إلا بعد محاكمة في أوائل الثلاثينيات من ذلك القرن، أي بعد عشرة أعوام على صدور الرواية. وكانت الرواية قد وصفت بأنها «الكتاب الأشد خطورة» بسبب ما رأى المسؤولون الأميركيون أنه عنصر إباحي

---

(1) Barnaby Haran, *Watching the Red Dawn: The American Avant-Garde and the Soviet Union* (Manchester: Manchester University Press, 2016), p. 179. رنابي هاران، **مشاهدة الفجر الأحمر: الطليعيون الأميركيون والاتحاد السوفيتي** (2016)).

(2) حول علاقة جويس بالسُّرياليين انظر أوراق الندوة التي عقدت في باريس بعنوان **جويس وباريس: 1902... 1920- 1940... 1975**، ص 126؛ *Joyce and Paris: 1902... 1920-1940... 1975*, eds. J. Aubert and M. Jolas (Paris: Editions du C.N.R.S., 1979), p. 126.

وقذارة في عمل تحول فيما بعد ليصبح من أهم الأعمال الروائية التي صدرت في اللغة الإنجليزية[1].

الشاعر الأميركي ت. س. إليوت وصفَ رواية جويس **عوليس** بأنها تمثل أنموذجاً يحتذى للكتّاب المعاصرين في ربط أحداثها وشخوصها بأحداث وشخوص ملحمة هوميروس **الأوديسة** التي أطلق الرومان على بطلها أوديسيوس اسم «يوليسيس»، الاسم الذي اختاره جويس لروايته. ذلك الربط أو التوازي بتعبير أدق، يقول إليوت، «هو ببساطة طريقة في السيطرة وإضفاء الشكل والمعنى على البانوراما الهائلة من اللاجدوى والفوضى المتمثلة في التاريخ المعاصر»[2]. الرواية، بتعبير آخر، كانت مواجهة لفوضى اجتاحت أوروبا في مطلع العصر الحديث وسعى الفن الروائي، مثلما سعى الفن الشعري لدى السُّرياليين لاستعادة النظام والدلالة بعد فقدهما أو بعد الوصول إلى حالة من صعوبة العثور عليهما. لكن رؤية إليوت لرواية جويس لم تكن هي السائدة. عند نشرها مسلسلة في إحدى المجلات الأميركية استثارت بعض أحداث الرواية ومشاهدها غضباً واستياءً لدى الكثيرين ممن رأوا القيم الأخلاقية تنهار في مشاهد فاضحة من التعري وممارسة اللذة الجنسية على نحو لم يعهد في أدب العصر. ومع أن ذلك أدى إلى منع الرواية حين طُبعت في باريس من دخول الولايات المتحدة فإن هدف جويس كان قد تحقق وهو كسر ما رأى أنها تابوهات جديرة بالكسر. لقد اخترق محرمات الخطاب بحسب ميشيل فوكو التي كان الجنس أحدها. هذا مع أن جويس في حقيقة الأمر لم يكن ينشر على الملأ سوى صور أدبية لأفكار كان فرويد يشيعها في نظرية التحليل النفسي القائمة على أساسية الغريزة الجنسية في تحديد السلوك البشري، أفكار كانت تغذي تيارات أدبية رئيسة آنذاك مثل السُّريالية والدادائية.

---

(1) انظر كتاب كيفن برمنغهام **الكتاب الأشد خطورة: معركة عوليس لجيمس جويس** Kevin Birmingham, *The Most Dangerous Book: The Battle for James Joyce's Ulysses* (London: Head of Zeus, 2015).

(2) T. S. Eliot, "Ulysses, Order, and Myth", in *The Dial*, vol. n° 75, n° 5 (New York: Dial Pub. Co., Nov. 1923).

2. معاداة السامية: عزرا باوند وت. س. إليوت

كانت فترة ما بين الحربَين العالميتَين فترة مخاض كبرى للثقافات والمجتمعات الغربية فلم تكن تيارات السُّريالية وقبلها الدادائية وغيرهما سوى إحدى نتائج ذلك المخاض. على المستوى السياسي تكفي الإشارة إلى النازية والفاشية بوصفهما التيارين الأكثر هيمنة، لكن المهم لسياق بحثنا هو تأثر بعض أدباء الغرب في تلك المرحلة بالأفكار التي روجت لها تلك التيارات لا سيما الفاشية. وكان من المظاهر الناجمة عن ذلك التشكيك في الديمقراطية وتصاعد الدعوة إلى الحكم الديكتاتوري أو الأوتوقراطي وكذلك ارتفاع معدل معاداة السامية. نجدُ بعض مظاهر ذلك لدى كتّاب وشعراء مثل ويليام ييتس وعزرا باوند وت. س. إليوت. فالشاعر الأيرلندي ييتس، أهم شعراء أيرلندا بل ربما اللغة الإنجليزية ككل في النصف الأول من القرن العشرين، عبَّر عن رفضه للنظام الديمقراطي بوصفه ديماغوجية تمنح القوة للكثرة الجاهلة على حساب القلة المستنيرة، في حين تبنّى باوند وإليوت، وهما قائدا الحداثة الشعرية في تلك الفترة وفي طليعة الشعراء الغربيين عموماً، مواقف مناهضة للديمقراطية ومنحازة نحو معاداة اليهود[1].

يعدّ الشاعر الأميركي باوند الشاعر الأكثر إثارة للجدل والأكثر مجابهة على المستويات السياسية والأيديولوجية في النصف الأول من القرن العشرين. كانت مناصرة باوند لموسوليني والحكم الفاشي في إيطاليا موقفاً خطيراً بكل المقاييس السائدة، وعدّت تلك المناصرة في الولايات المتحدة خيانة عظمى تعاقب بالإعدام. فقد ذهب باوند إلى إيطاليا أثناء الحرب الأولى وعبَّر عن تأييده لنظام

---

(1) نظر بعض المثقفين الأوروبيين إلى الديمقراطية من منظور ماركسي يراها سيطرة للرأسمالية العالمية، كما هو الحال لدى بعض السُّرياليين (الشاعر الفرنسي أراغون مثلاً)، ونظر البعض إليها، كما فعلَتْ المفكرة الألمانية حنة آرنت، من حيث هي تصور طوباوي لم يتحقق في بلد كالولايات المتحدة (انظر ما ورد حول السُّرياليين وآرنت في موضع سابق من هذا الكتاب). لكن كانت هناك مواقف فكرية مناهضة للديمقراطية في أوروبا انطلقت على أُسُس شوفينية مثل موقف الفيلسوف الألماني هايدغر حين انضمَّ إلى الحزب النازي أثناء الحرب العالمية الثانية في موقف موازٍ لموقف باوند. وفي ثمانينيات القرن العشرين تبيّن أن ناقداً بلجيكياً اشتهر في الولايات المتحدة هو بول دي مان كان ذا ماضٍ نازي أيضاً.

موسوليني حين صعد إلى الحكم وطبّق النظام الفاشي (الفاشستي) الذي اضطهد الكثير من مثقفي ومفكري إيطاليا وسجن الكثير منهم، كما حدث لغرامشي (انظر الجزء الخاص به من هذا الكتاب). وحين هُزم موسوليني بانتصار الحلفاء في منتصف الأربعينيات ألقي القبض على الشاعر الأميركي ووُضع رهن الاعتقال في مدينة بيزا الإيطالية بانتظار ترحيله إلى الولايات المتحدة لمحاكمته. وبالفعل رُحّل باوند وكان سيحاكم لولا تدخلات من بعض أصدقائه ومنهم إليوت وبعض القانونيين الذين أكدوا أنه أحوج إلى مصحة عقلية منه إلى المحاكمة والعقوبة. فكان أن وُضع الشاعر في المصحة التي قضى فيها اثني عشر عاماً فنجا بذلك من المحاكمة والسجن أو الإعدام ليفرج عنه في النهاية. ويقال أنه حين خرج من المصحة عاد إلى إيطاليا وكان أول ما فعله هو رفع يده بتحية تشبه تحية موسوليني.

في بيزا الإيطالية كتب باوند مجموعة من القصائد تضمّنت قصيدته الملحمية المطولة «الكانتوز» (Cantos) أو «الفصول»، وعُرفت تلك القصائد/ الفصول بـ«فصول بيزا» (Pisa Cantos) التي يعدّها النقّاد من أفضل ما تضمنه ذلك العمل الطويل والمعقّد. وإلى جانب كتابة القصائد قام باوند ابتداءً من عام 1941 وحتى عام 1943 بالتحدُّث عبر الإذاعة الإيطالية بروما (Ente Italiano Audizioni Radio) مهاجماً اليهود والرئيس الأميركي روزفلت والتدخل الأميركي في الحرب. التهجُّم على اليهود تركز على هيمنتهم على الأوضاع السياسية والاقتصادية وبشكل خاص سيطرتهم على النظام المصرفي بوصفهم «مرابين»[1].

لم يتبنَّ ت. س. إليوت مواقف فاشية كباوند ولم يكن عداؤه لليهود بنفس الحدّة، لكن معاداة السامية ظلت لصيقة به أيضاً سواء في قصائده أو في بعض محاضراته وتتمثل في تلك المعاداة إحدى صور المواجهة التي خاضها الشاعر والناقد الأميركي. وإليوت، الذي كان صديقاً لباوند وربما أشهر منه وأعمق أثراً

---

(1) انظر مقالة لويس ميناند «خطأ باوند» (Louis Menand, "The Pound Error") في: http://www.newyorker.com/magazine/2008/06/09/the-pound-error.

سواء في الآداب الأوروبية أو في كثير من آداب العالم، لم يدخل في مواجهة مباشرة مع السلطات السياسية لكن تُهمة معاداة السامية لا تزال تخدش سمعته لدى بعض الدارسين الغربيين ويعدها نقّاد معروفين كالأميركي اليهودي الأصل هارولد بلوم نقيصة كبرى ومدعاة لكراهيته ورفضه.

على المستوى الشعري، عبَّر إليوت عن مواقف معادية لليهود في قصائد مثل «جيرونشن» و«سويني بين طيور العندليب». ففي «جيرونشن»، وهي كلمة تعني رجل مسنّ وضئيل الحجم، يقيم ذلك المسنّ في منزل يملكه يهودي بينما يستمع إلى نص يقرؤه ولد. يقول المسنّ في مقطع يأتي في مقدمة النص يصف فيه وضعه:

بيتي بيت متهالك
واليهودي، المالك، يربض على عتبة الشباك،
جرى تفريخه في مقهى صغير في أنتويرب،
وأصيب بالقروح في بروكسل، ثم جرى ترقيعه وتقشيره في لندن[1].

على الرغم من هذه الصورة الكاريكاتيرية المدمِّرة لليهودي فإن هناك من يرى أنها ليست بالسوء الذي استقبلت به. يقول مؤلِّف كتاب تناول موقف إليوت من اليهود إن معاداة السامية لدى الشاعر الأميركي تعبير عن سياق سائد في تلك الفترة أكثر منها موقف شخصي معادي لليهود، أي أنها تتضمن موقفاً عدائياً يجب رفضه لكن دون تجاهل قيمته الثقافية: «يجب علينا أن نجابه ذلك الشعر، باستراتيجيات تدرك قيمته وما يتضمن من تهديد في الوقت نفسه»[2].

---

(1) My house is a decayed house,
And the Jew squats on the window sill, the owner,
Spawned in some estaminet of Antwerp,
Blistered in Brussels, patched and peeled in London.

(2) أنتوني جوليوس، ت. س. إليوت: **معاداة السامية والشكل الأدبي** (Anthony Julius, *T. S. Eliot: Anti-Semitism and Literary Form* (New York: Thames & Hudson, 2003)). وانظر مقالة المؤلف حول كتابه في صحيفة **الغارديان**:
https://www.theguardian.com/books/2003/jun/07/poetry.thomasstearnseliot حيث ترد العبارة المترجمة أعلاه:

=

الموضع الثاني الذي عبَّر فيه إليوت عن موقف معادٍ للسامية جاء في كتيب تضمن ثلاث محاضرات ألقاها في جامعة فرجينيا أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين تحت عنوان **وراء آلهة غريبة** (*After Strange Gods*) تحدث فيه عن دور التقاليد أو التراث في الأدب ليؤكِّد قناعته بأهمية التجانس بين أفراد المجتمع في الانتماء إلى تقليد أو موروث معيّن، وليشدِّد في الوقت نفسه على أن التقليد الذي يؤمن به ليس الليبرالية بما تتضمنه من تحرر فردي لا يعبأ بالتقاليد المرعية في المجتمع. وفي ذلك السياق جاءت إشارته إلى اليهود حيث قال:

«يجب أن يكون الناس متجانسين؛ فحيث توجد ثقافتان أو أكثر في المكان نفسه فإن من المحتمل أن تكونا إما حادتا الشعور بذاتيهما أو أن تكونا كلاهما ملوثتين. وما هو أكثر من ذلك هو وحدة الخلفية الدينية، وتجتمع عوامل العرق والدين لتجعل أي عدد كبير من اليهود المتحررين فكرياً غير مرغوب به»[1].

من الصعب نفي العداء لليهود هنا، لكن أحد النقّاد وجد تفسيراً لما قاله إليوت بإعادة النص إلى ما يرى أنه سياقه الفعلي. يقول ذلك الناقد إن إليوت حين قال «اليهود المتحررين» لم يقصد نسبة اليهود إلى الدين اليهودي، أي أن أولئك ليسوا يهوداً بالمعنى الديني، وإنما هم ممثلين للتيار الليبرالي. ما يقصده إليوت، بحسب ذلك الناقد، هو نزعتهم الإنسانوية (الهيومانية) العلمانية[2]. رأى إليوت أنه لا يمكن لثقافة أن تحتوي دينَين مختلفَين اختلافاً حاداً، ورأى النزعة الإنسانوية العلمانية، وليس اليهودية، هي النقيض للمسيحية، بحسب ذلك الناقد. لكن السؤال هو إذا كانت المشكلة هي في العلمانية أو النزعة الإنسانوية فلمَ لم يكن

= "We must contest that poetry, with strategies that acknowledge both its value and its menace".

(1) "The population should be homogeneous; where two or more cultures exist in the same place they are likely either to be fiercely self-conscious or both to become adulterate. What is still more important is unity of religious background, and reasons of race and religion combine to make any large number of free-thinking Jews undesirable," *After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy* (London: Faber and Faber, 1934), p. 19.

(2) رسل كيرك: http://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=04-03-023-v

الرفض لمسيحيين يتبنون تلك النزعة وليس ليهود؟ أليست يهودية أولئك فعلاً جزء من المشكلة؟

موقف إليوت من اليهود، أو معاداة السامية، كما هو اسمها الشائع في الغرب، لاحق ذلك الكاتب كما لاحق آنذاك وفيما بعد مفكرين وكتّاب غربيين كُثر، كما رأينا لدى الفلاسفة الفرنسيين آلان باديو وجيل دولوز وغيرهما. لكن الاختلاف بين إليوت أو باوند ومن تلاه هو أن الموقف المعادي لليهود لم يكن يعدّ في عصرهم موقفاً عدائياً، ليس كما هو الآن على أقل تقدير، وبالتأكيد ليس بالحدّة التي جعلت المفكرين الغربيين في النصف الثاني من القرن العشرين يواجهون تلك «التهمة» إما بالتبرُّؤ منها أو بالبحث عن مخرج. موقف إليوت صار عبئاً موروثاً تحمله دارسوه إما بإثباته وإما بنفيه وإما بإيجاد المبررات له. ففي مقابل الموقف التبريري الذي رأينا قبل قليل كان هناك موقف مختلف جاء بعد تكاثر الأدلة على صدق التهمة. ومن ذلك ما تبيّن لدوغلاس مري بعد قراءته لبعض رسائل إليوت. يكشف مري رسالة من إليوت إلى أحد الأشخاص الذين عُرفوا بمعاداتهم للسامية بقوله: «أشعر بالقرف من تعاملي مع الناشرين اليهود الذين لن ينفِّذوا ما يقتضيه العقد معهم إلا حين يجبرون على ذلك. . . أتمنى لو وجدت ناشرين مسيحيين جيدين في نيويورك يمكن الوثوق بأنهم لن يتلاعبوا في كل فرصة تتاح لهم»[1]. ثم يكتشف في رسالة أخرى إشارة تحمل مضموناً عنصرياً في قول إليوت عن نفسه إنه بات «يعمل مثل زنجي» مستعملاً كلمة Nigger التي تعدّ مهينة للأميركيين السود. غير أن الواضح هو أن مواجهة إليوت لتهمة معاداة السامية حدثت في وقته واستمرت، كما هو حال باوند، في الوقت الحاضر لتؤثر في سمعة الشاعرين الأدبية ومكانتهما في الثقافة الغربية.

---

(1) Douglas Murray, "After Strange Gods: A Review of The Letters of T. S. Eliot. Volume 2, 1923-1925 (Letters of T. Eliot) (v.2) by T. S. (Thomas Stearns) Eliot", in Valerie Eliot, Hugh Houghton, eds., *The New Criterion* 28:8 (April 2010): http://www.newcriterion.com/articles.cfm/After-strange-gods-5259.

3. هارولد بنتر: المسرح بين الفن والسياسة

الكاتب المسرحي البريطاني هارولد بنتر (1930-2008) عُرف بمسرحه السياسي ومواقفه السياسية الحادة تجاه سياسة بلاده والدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة. مواقفه حملتها بعض مسرحياته، ولكنها عرفت من خلال كتاباته الأخرى وأيضاً من خلال مشاركاته العملية في منظمات ومناشط سياسية وحقوقية كثيرة في أنحاء مختلفة من العالم.

مسرحياته التسع وعشرون إلى جانب سكيتشاته المسرحية وغيرها من أعمال ضمنت له سمعة رفيعة بوصفه أحد أهم كتّاب المسرح المعاصرين إلى جانب العديد من الجوائز التي كانت أعلاها جائزة نوبل عام 2005. وقد لخّصت كلمته عند استلام الجائزة العديد من المراحل المهمة والأفكار والقضايا الرئيسة في حياته والتي تمثل المعالم الرئيسة لسيرته. لكن قبل الوقوف على تلك الكلمة تحسن الإشارة إلى بعض أعماله التي تمثل آراءه السياسية التي اشتهر بها. من تلك مسرحية **حفلة عيد الميلاد** التي تعود إلى عام 1957 والتي صنّفها أحد النقّاد تحت عنوان أصبح سمة لمسرحيات أخرى هو «كوميديا التهديد» التي تنقلب فيها أحداث مبهجة إلى كوابيس. تلت ذلك مسرحية **هوت هاوس** (بيت حار) التي تتناول مؤسسة تبدو وكأنها لرعاية العجزة أو للمرضى العقليين الذين يتعرضون للعنف والاغتصاب، حيث إن المؤسسة تقع تحت هيمنة مجموعة من الإداريين الفاسدين بما يوحي بهيمنة البيروقراطية الفاسدة وسوء استغلال القوة. كُتبت المسرحية عام 1958 ولكنها لم تُنتج إلا أوائل الثمانينيات. وتعدّ تلك المسرحية ممهِّدة لمسرحيات ظهرت في الثمانينيات وتعدّ أكثر وضوحاً في مضمونها السياسي. من تلك المسرحيات **حفلة عيد الميلاد**.

في عام 1988 ظهرت مسرحية بعنوان **لغة الجبل** تناول فيها بنتر القمع الذي تتعرض له اللغات بوصف ذلك جزءاً من القمع السياسي. ومع أن المسرحية رُبطت باللغة الكردية تحت القمع التركي فقد سارع المؤلف، في رسالة لملحق **التايمز** اللندني الأسبوعي في أكتوبر 1988، إلى نفي ذلك الربط مؤكداً أن المسرحية معنية

بكافة أشكال القمع التي تتعرض له اللغات ليس في تركيا وحدها وإنما في أماكن أخرى منها بريطانيا حيث تعرضت لغات أيرلندا وويلز لقمع مشابه.

لقد كان القمع قضية أساسية شغلت بنتر ليس في مسرحياته فحسب وإنما في كتابات أخرى وفي نشاطه السياسي. الكلمة التي ألقى في حفل جائزة نوبل تناولت تلك القضية بوضوح وقوة. كان عنوان الكلمة «الفن والحقيقة والسياسة» أوضح فيها فهمه للحقيقة من حيث هي تتوسط -كما في عنوان الكلمة- قطبي الفن والسياسة، تقع بينهما ويتشاركان فيها لكن من زوايا مختلفة. في الفن، يقول بنتر لا توجد حقيقة وإنما مجموعة حقائق، أو حقيقة يصعب الإمساك بها فهي متعددة ومختلفة الوجوه تبعاً لزوايا النظر. ذلك ما يجب أن يكون عليه الفن، سواء أكان مرئياً أم مكتوباً. لكن الحقيقة في السياسة أمر آخر. يقول بنتر إنه يؤمن بتعدُّد الحقيقة في الفن بوصفه كاتباً، لكنه حين يكون مواطناً فإنه «لا بدَّ لي أن أسأل: ما هو الحقيقي؟ وما هو الزائف؟»[1]. ويتضح أنه لا يقصد أن المواطن يسأل عن الزيف في الفن وإنما في السياسة مع أن الأمور تختلط وتبدأ في الدخول في منطقة رمادية أو ضبابية حين يتحول المسرح إلى السياسة. إن تعليق بنتر في كلمة نوبل على بعض مسرحياته ذات الطابع السياسي يعني بوضوح أنه حتى في الفن يرى تعددية في الرأي ومن ثم في الحقيقة كما في مسرحية **حفلة عيد الميلاد**. لكن فيما يتعلق بمسرحية **لغة الجبل** ذات الطابع السياسي فإن الأمر يختلف: «مسرحية **لغة الجبل** لا تتظاهر بتوفير مثل ذلك القدر من الاختيارات»، ونجده يقارن أحداثها بأحداث أبو غريب حين شوهد الجنود الأميركيون يعذِّبون السجناء العراقيين.

من هذه الملاحظات يَدلف الكاتب البريطاني إلى نقده السياسي الذي سيذكرنا كثيراً بتشومسكي حيث يبدي أولاً ملاحظة مهمة حول لغة السياسة التي لا تهتم بالحقيقة سواء تعددت أم لم تتعدد:

«اللغة السياسية، كما يستعملها السياسيون، لا تغامر بالتوغل في أي من هذه

---

(1) انظر ترجمة كلمة بنتر كاملة في كتابي **سرد المدن: في الرواية والسينما** (الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009، ص 186). كل الاقتباسات من كلمة بنتر هنا من ترجمتي المنشورة في ذلك الكتاب.

المناطق لأن معظم السياسيين، كما تشير الدلائل المتوفرة لنا، ليسوا معنيين بالحقيقة، وإنما بالقوة وبالحفاظ على تلك القوة. للحفاظ على تلك القوة يصير من الأساسي أن يظل الناس جهلة، أن يعيشوا جهلة بالحقيقة، حتى الحقيقة المتصلة بحياتهم. ما يحيط بنا إذاً هو نسيج من الكذب نتغذى عليه».

وبعد تعداد مسهب لما ارتكبته الولايات المتحدة في دول كثيرة من قتل وتدمير بهدف تحقيق مصالحها، سواء أكان ذلك في الشرق الأوسط أم في أميركا الوسطى وغيرهما، يطرح بنتر السؤال الممض التالي:

«ماذا حدث لحسّنا الأخلاقي؟ وهل كان لدينا حس أصلاً؟ وإلامَ تشير هذه الكلمات؟ هل تشير إلى مفردة تستعمل نادراً هذه الأيام - الضمير؟ الضمير الذي يتعلق ليس بأفعالنا فقط وإنما بالمسؤولية التي تجعلنا شركاء فيما يفعله الآخرون؟ هل مات كل ذلك؟».

ولا يتردد بنتر في الانتقال من الضمير الجمعي حيث المسؤولية جماعية إلى الضمير الفردي ليسأل عن دوره هو، مؤكداً أولاً أن «حياة الكاتب نشاط معرّض للمخاطر، بل يكاد يكون عارياً». ومن هنا فهو لن يجد سوى نفسه حين يعرّض نفسه لتلك المخاطر. يدرك أنه «منفتح على الرياح من كل الجهات، وبعضها صقيعي» وأنه أمام ذلك في مواجهة للمتاعب: «ليس لك إلا نفسك، تمشي وتعرج» دونما حماية «إلا إن كذبت». الكذب سينقل الكاتب إلى الدائرة التي كان يهاجمها للتو، دائرة السياسيين، فأنت حين تكذب «تكون بالطبع قد صنعت حمايتك، وقد يقال إنك صرت سياسياً». غير أن بنتر لم يحتَج إلى الكذب لتوفير تلك الحماية قط، كما أنه لم يواجه السجن أو مقص الرقيب، تماماً مثل كتّاب غربيين آخرين. ما واجهه هو بقاء أفكاره ومعارضته السياسية في الهامش... دون تأثير يذكر.

4. غونتر غراس: الكاتب يواجه ماضيه

يعدّ الكاتب والشاعر الألماني غونتر غراس (1927-2015) في طليعة الكتّاب الألمان في النص الثاني من القرن العشرين ومن أكثرهم تعددية في المواهب، فقد كان روائياً وشاعراً وفناناً تشكيلياً. غير أن شهرته استمدت من

رواياته في المقام الأول، الروايات التي أكسبته صفة «ضمير ألمانيا» لتركُّز معظم تلك الروايات، ومنها روايته الأولى الشهيرة **طبل الصفيح** (التي ترجمت إلى العربية ثلاث مرات)، حيث يروي عبقري توقف نموه عند الثالثة من العمر وهو في مصحة عقلية، قصة ألمانيا أثناء الحرب وفي فترة ما بين الحربين. تلك الرواية كانت أول ثلاثية أصدرها الكاتب عرفت بثلاثية «دانزغ»، المدينة التي ولد فيها غراس.

في ثلاثية غراس المشار إليها، كما في روايات أخرى له، تلعب الذاكرة دوراً أساسياً في استعادة الأحداث وسردها، وللذاكرة دور محوري وبالغ الحساسية في الثقافة الألمانية المعاصرة إذا تذكرنا ما عاناه ويعانيه الألمان مع الحربَين العالميتَين سواء على مستوى الهزائم أو على مستوى الإرث النازي المظلم الذي يلاحقهم بالخجل تارة وبتهم المشاركة أو الصمت على مآسي الحرب تارة أخرى. وجاءت أعمال كاتب مثل غراس لتتصدى لذلك كله في ما يشبه التطهير الأرسطي أو الاعتراف الكاثوليكي مجابهة للماضي وتمهيداً لتجاوزه. بيد أن استعادة الماضي مرهونة عادة بأساليب بالغة الحساسية والرهافة ومحاطة باعتبارات سياسية ثقافية سواء في ما يسمح باستعادته أو بكيفية تلك الاستعادة. وحين يكون الكاتب الذي يمارس تلك الاستعادة بحجم غراس، كاتباً أغدقت عليه أكاليل الإعجاب بحيث صار يمثِّل الألمان وتاريخهم وفخرهم، فإن عبء المسؤولية في القيام بتلك العملية الاستعادية يتضاعف على نحو لا يعرفه من هو أقل شأناً وقرباً من الناس وتاريخهم وهويتهم.

في عام 2006 «ارتكب» غراس نشر عمل لعبت فيه الذاكرة مرة أخرى دوراً محورياً لكن بالكيفية التي أزعجت الألمان وغيرهم. كان ذلك العمل مذكرات بعنوان **تقشير البصل** اعترف فيه غراس، ضمن استذكاره لتاريخه الشخصي، بانضمامه إلى النازيين بل حبّه للنازية في فترة الحرب الثانية حيث انضم إلى الجيش ولم يشعر بالذنب أو حتى يتساءل عن الجرائم التي كان النازيون يرتكبونها أمامه وفي محيطه الأسري. أحد ردود الفعل الغاضبة جاءت من كاتب سيرته: «لو أنه اعترف بانضمامه إلى الـ إس إس [الحزب النازي] عندما كان في السابعة عشرة فإن

أحداً لم يكن ليهتم، ولكن الآن يحيط الشك، من الوجهة الأخلاقية، بكل ما قاله لنا»[1].

بالنسبة إلى غراس نفسه، ليست ردود فعل النقّاد سوى المتوقع منهم، لكن ثمة ردوداً من عامة الناس من مجايلي غراس نفسه، أي ممن عاشوا تجارب مشابهة، كما ذكر هو في حوار معه: «لقد تلقى هذا الكتاب العديد من الرسائل من مجايليّ، من المسنين، وكذلك من الشبان - أناس يقولون لي: «أنا الآن أخيراً قادر على التحدث إلى أطفالي عن الوقت الذي أمضيته في الحرب»»[2]. ويعزو الكاتب الألماني ذلك الاهتمام الشعبي إلى أن مذكراته لم تعنَ بتجربته الشخصية بقدر ما عنيت بتجربة عامة، تجربة «الصمت المحلي» التي عانى منها منذ عام 1945. يعترف غراس أنه كان أحد أولئك الصامتين، أنه لم يسأل عما حدث لعمّ له كان طياراً وأسقطت طائرته ثم جرى إعدامه من قبل النازيين. كما أنه لم يسأل عن مدرِّس اختفى ولا عن مصير زميل له من الجنود رفض حمل بندقيته. يقول الكاتب إنه تلقى بعد ذلك رسالة من امرأة تقول إنها تعرف ذلك الجندي وأنه وُضع في معسكر اعتقال وأنه عاش حتى الثمانين من العمر.

تتكرر ثيمة الصمت في حديث غراس عن نفسه وعن تجربته في تسجيل مذكراته. يقول إنه كتبَ تلك المذكرات في محاولة لفهم صمت تلك المرحلة من شبابه ولكنه اكتشف أن ذاكرته تخونه:

«عليك ألا تثق بذاكرتك. لأن الذاكرة تحب أن تبدو الأشياء جميلة، فهي تحب تبسيط الأشياء المعقدة - وقد أردت أن أكتب عدم الثقة هذا. إنه أحد الأسباب التي تجعلني أروي القصص التي تبدأ بهذه الطريقة ثم أبدأ بعمل تصويب هنا وتعديل هناك»[3].

الذاكرة بتعبير آخر تميل إلى تزييف الحقائق، وهذا ما يدفع الكاتب الألماني

---

(1) John Freeman, *How to Read a Novelist: Conversations with Writers* (London: Corsair, 2012), p. 48. (جون فريمان: **كيف تقرأ روائياً: حوارات مع كتّاب**).

(2) نفسه، ص 48.

(3) نفسه، ص 49.

إلى الاعتراف الذي يصف فيه نفسه بالكلمة الصعبة، الكلمة التي يندر أن يستعملها أحد في الإشارة إلى نفسه مهما كانت واقعية: «إنني أكذب منذ صباي. كانت أمي تحب هذا اللون من رواية الحكايات، وعودي بأن أخذها إلى أماكن وما سأفعله - ذلك كان أساس كتابتي، أساس روايتي للقصص»[1].

بعد نشره لمذكراته واجه غراس استياءً من نوع آخر، ليس من شعبه الألماني هذه المرة وإنما من اليهود، ومن إسرائيل بشكل خاص. فقد هوجم بشدة بوصفه معادياً للسامية حين نشر قصيدة في يوم 4 أبريل 2012 بعنوان «ما ينبغي أن يقال» حول إمداد ألمانيا إسرائيل بالأسلحة في الوقت الذي قد تشنُّ فيه إسرائيل هجوماً على إيران بأسلحة نووية تدمرها وتجعل ألمانيا شريكة في الجريمة. لكن الأهم من ذلك النقد هو ما تضمّنته القصيدة من نقد للرقابة الضمنية، أو التابو، حين يتعلق الأمر بنقد إسرائيل. ذلك كان ما أشار إليه عنوان القصيدة وما جعلها بالغة التأثير، وفيما يلي مقطع من بدايتها:

لماذا أنا صامتٌ، ولماذا صمتُّ طويلاً طويلاً
عما هو واضح، عما يُمارس كألعاب
تحاكي الواقع، وفي نهايتها سنكونُ، نحن الناجين،
في أحسن الأحوال مجرد هوامش.
إنه الحق المزعوم في توجيه الضربة الأولى،
الضربة التي قد تمحو من الوجود الشعب الإيراني
المقموع من بطل صوتي جعجاع
والمُقتاد إلى التهليل المنظم،

لأنهم يشتبهون في حيازته
قنبلة نووية تحت الصنع.
ولكن لماذا أمنع نفسي

---

(1) John Freeman, *How to Read a Novelist: Conversations with Writers* (سبق ذكره)، ص 49.

من ذكر ذلك البلد الآخر بالاسم
الذي يمتلك منذ سنوات
ولكن في سرية - قدرات نووية تتزايد
غير أنها خارج نطاق المراقبة، لأنه لا يُسمح لأحد
بإجراء تفتيش.
الصمت العام عن هذا الفعل الإجرامي
الذي يندرج تحته صمتي
أشعر به مثل كذبةٍ تدينني
إنه إرغام إذا لم أرضخ له
لاحت العقوبة،
الحكم الشائع: «معاداة السامية»
ولكن الآن، لأن بلدي،
الذي تلاحقه المرة تلو الأخرى،
جرائم عتيدة، لا نظير لها، تُعرضه للمساءلة،
سيورّد غواصة أخرى إلى إسرائيل،
مجرد صفقة معهودة...[1]

تستمر القصيدة على هذا النحو لتؤكد تابوهات الخطاب التي تحدّث عنها ميشيل فوكو وعانى منها غير مفكر وكاتب حتى في أكثر المجتمعات انفتاحاً وحرية في التعبير. لا قيد على القول ولكن لا قيد أيضاً على الثمن الذي يُدفع مقابل انفكاك القيد.

(1) ترجمة سمير جرجس في صحيفة **الحياة**: http://www.alhayat.com/Details/391847.

مواجهات برزخية عبر ثقافية:

إدوارد سعيد، نادين غورديمير، نغوبي وا ثيونغو

مدخل

في عالم يتعولم بسرعة منذ ما يزيد على النصف قرن، عالم من الحداثة السائلة، بحسب تعبير زيغمونت باومان، يزداد مفهوم الهوية والانتماء التباساً وضبابية وتتكاثر المواقع المشدودة إلى أكثر من ثقافة والمنتمية إلى أكثر من مجتمع لتتداخل بذلك منظومات القيم وتشتبك الولاءات. وحري بذلك أن يتضاعف في حقول الفكر والإبداع حيث المثقف، كاتباً كان أم فناناً أم مفكراً، هو من بين الفئات الأكثر عرضة لتلك الاشتباكات وما يحوطها من التباس فتتأثر بذلك الأعمال والمواقف، وتتعاظم صعوبة تحديد الوجهات. ذلك ما قصدته بالبرزخية في وصف المواجهات في هذا الفصل من الكتاب. أردت أن أضع مجموعة من المفكرين والكتّاب في مكان منفصل نسبياً عن غيرهم لإبراز إشكالية الانتماء والهوية وأثرها على ما يبحثه هذا الكتاب من أثر للمواجهة مع السلطات السياسية والاجتماعية والثقافية على الفكر والفنون الأدبية وغيرها. اخترت لتحقيق ذلك ثلاثة من أعلام الثقافة المعاصرة ممن ينتمون إلى غير ثقافة وإلى غير مكان ومجتمع، وإن بأقدار متفاوتة في انتماءاتهم وفيما بينهم. إدوارد سعيد ونادين غورديمير ونغوبي وا ثيونغو أبناء ثقافات متفاوتة، وخلفياتهم الاجتماعية وهمومهم وولاءاتهم السياسية متفاوتة أيضاً، لكنهم يجتمعون تحت سقف الازدواجية أو التعددية الثقافية والاجتماعية نتيجة لهجرتهم من مواطنهم الأصلية أو لكونهم ينتمون وإن جزئياً إلى ثقافات غير التي تبنّوها في مرحلة لاحقة أو إلى مجتمعات

مغايرة لتلك التي يقطنون بين ظهرانيها. وهم بالطبع، وكما هو الحال مع غيرهم، من النماذج المستعرَضة في مواضع أخرى من هذا الكتاب، نماذج لكثيرين غيرهم، وليس اختيارهم لأنهم الأهم أو الأبرز بقدر ما أن ذلك يعود إلى ما رأيته لديهم من تمثيلية عالية لغيرهم، أي إلى وضوح البرزخية في أعمالهم وحياتهم، كما بدت لي.

1. إدوارد سعيد: محاولة قول الحق للسلطة

من الصعب العثور على مفكرين أو نقاد عنوا بالعلاقة بين المثقف والسلطة بالكثافة وحرارة الاهتمام التي نجدها لدى الناقد والمفكر الأميركي الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد. فإذا استثنينا بعض من ورد ذكرهم، لا سيما فوكو وتشومسكي وباديو، فإن منجز سعيد على هذا المستوى يعدّ بين أبرز ما تركه النصف الثاني من القرن العشرين على الصعيد المشار إليه. لقد كان لموقع سعيد في الوسط الأكاديمي والثقافي الغربي، بوصفه عربياً فلسطينياً وناشطاً سياسياً وضع نفسه في خضمّ القضايا السياسية المعاصرة وفي طليعتها قضية فلسطين التي كان عضواً في منظمة تحريرها، أثر رئيس وراء انشغاله بتلك العلاقة التي مسّته شخصياً ومسّت الكثيرين من حوله وممن وجدهم في جبهة قريبة من الجبهة التي كان يحارب عليها على مدى نصف قرن امتدت منذ ستينيات القرن الماضي حتى وفاته عام 2004.

المقولة الشهيرة حول قول الحق للسلطة تنطبق دون شكّ ليس على مواقف سعيد النضالية فحسب وإنما على منتجه المنشور والذي يتجاوز العشرين كتاباً ومئات المقالات والحوارات والمحاضرات في مختلف أنحاء العالم. وكان كتابه الشهير **الاستشراق** (1978) إحدى العلامات الأبرز للمرحلة النضالية التي خاضها سعيد في وجه المؤسسة السياسية والثقافية الغربية. تلت ذلك كتب حول فلسطين والإسلام والإمبريالية وغيرها من القضايا الكبرى التي كان فيها ناقداً صارماً للسياسات والأيديولوجيات التي ظلمت الكثيرين في أنحاء مختلفة من العالم ووضع سعيد نفسه إزاءها مدافعاً عن المظلومين وكاشفاً للظلم رغم المخاطر التي

كان يمكن أن تلحق به جراءها. وقد لحقه بالفعل كثير من الأذى منه التهديد بالموت والمقاطعة وغير ذلك. ومن هنا أمكن النظر إلى كثير مما كتبَ سعيد على أنه نصوص مقاومة لقيت مقاومة مقابلة. لكن السؤال هو إلى أي حدّ كان سعيد واعياً بحدود الممكن من القول والمقاومة؟ وماذا كان تأثير ذلك على خطابه الفكري والسياسي؟ ثم أي نوع من المقاومة كانت بانتظاره؟

في كتابه **صور المثقف** (1994) تأتي عبارة سعيد الشهيرة حول قول الحق للسلطة، أو في وجه السلطة. تأتي العبارة، كما يتضح، في سياق تحديد مهمة المثقف ضمن المجتمع الذي يعيش فيه وفي علاقته بالمؤسسات التي يتعامل معها أو يعمل فيها والتي تفرض شروطها ومطالبها أو التي تمارس ضغوطها. يقول سعيد:

«في رأيي، إذن، أن الواجب الفكري الأساسي هو البحث عن تحرر نسبي من مثل هذه الضغوط. ومن هنا كان تصويري للمثقف كمنفي، وهامشي، وهاوٍ، وخالق لغة تحاول قول الحق للسلطة»[1].

التحرر «نسبي» ولغة المثقف «تحاول» قول الحق للسلطة. النسبية والمحاولة قلّما تُذكر حين يستشهد بالعبارة. لكن سعيد أكثر واقعية في إدراكه لحجم الضغوط التي تواجه حرية التفكير قبل التعبير. إنه هنا في معرض تقديمه لمحاضرات ريث التي ألقاها في بريطانيا والتي تمثل متن كتابه حول المثقف والسلطة أو تمثيلات المثقف، كما هو العنوان الأصلي للمحاضرات والكتاب. يقول هنا إنه حين أكَّد على دور المثقف بوصفه غير منتمٍ: «كان في ذهني غالباً ما يشعر به المرء في مواجهة شبكة ذات قوة ساحقة من السلطات الاجتماعية -وسائل الإعلام، والحكومة، والشركات، وما إلى ذلك- التي لا تترك مكاناً لاحتمالات إنجاز أي تغيير. كما أن عدم الانتماء إلى هذه السلطات يعني، من عدة أوجه، عدم القدرة على إحداث تغيير مباشر، لا بل الاقتصار على دور شاهد يشهد على أمر مرعب لم يكن ليسجل لولاه»[2].

---

(1) **صور المثقف**، سبق ذكره، ص 17.
(2) نفسه، ص 17-18.

لكن من هو المثقف غير المنتمي هنا؟ ما يقوله سعيد بعد ذلك ومن خلال الأمثلة التي يضربها يشير إلى مثقفين لا يحتلون مناصب سياسية أو ليسوا ذوي نفوذ سياسي أو اقتصادي، مثل تشومسكي والكاتب الأميركي غور فيدال[1]، وكلاهما من أشهر المعارضين للسياسات الأميركية الرسمية. أولئك وأمثالهما، وسعيد منهم بالتأكيد وإن لم يشر إلى نفسه، هم من يعني بالمثقفين الذين «لا مناصب لهم يحمونها ولا مناطق يعززونها ويحرسونها؛ ولذا فهم يميلون إلى السخرية من الذات ولا يلجأون كثيراً للتباهي، والصراحة تغلب عندهم على المراوغة والمواربة»[2]. هنا يقول سعيد ما قاله تشومسكي من قبل حول تهميش المثقف المعارض في وسائل الإعلام وتعامل المؤسسات الرسمية. ومن المؤكد أن سعيد، كما هو تشومسكي وآخرين مثلهما، قد وجد تهميشاً من جانب الإعلام الأميركي الرئيسي.

حضور تشومسكي في أطروحات سعيد يتضح كلما اقترب من المعارضة السياسية، لكن حضوراً قوياً آخر يبدو جلياً حين يتصل الأمر بالتحليل الثقافي واستكشاف قواعد الخطاب. إنه حضور فوكو الذي تركَ أثراً عميقاً في فكر سعيد منذ كتاب **الاستشراق** الذي بناه على أساس مفهوم الخطاب الفوكوي، أي بالنظر إلى تيار الاستشراق بوصفه خطاباً محكوماً بضوابط ومنغلقاً على ذوي الاختصاص وصانعاً لموضوعه -الشرق- من خلال علاقات معرفية ولغوية متخصصة ومعزولة إلى حدٍّ بعيد عما يفترض أنها تشير إليه. يتضح ذلك حين يتحدث سعيد عن تجربته الشخصية في مناقشة قضايا في العلوم السياسية والأنثروبولوجيا وفقه اللغة (الفيلولوجيا) التي يرى المختصون، من المستشرقين، أنها تتطلب استعداداً علمياً معيناً يفتقر إليه سعيد من أهل الدراسات الأدبية. ففيما يتصل بالعلاقات السياسية بين الولايات المتحدة وحلفائها في أنحاء مختلفة من العالم اتضح له أن التدخل في مناقشة تلك العلاقات يواجَه بالرفض:

---

(1) غور فيدال (Gore Vidal) (1925-2012): كان كاتباً أميركياً واسع التأثير ومثيراً للجدل بأطروحات تتناول التاريخ والمجتمع الأميركيَّين من زاوية تعارض الكثير من التصورات السائدة حول العلاقات الاجتماعية والسياسات الخارجية الأميركية وغيرها.

(2) **صور المثقف**، سبق ذكره، ص 19.

«وكانت مخالفة كل هذه الأمور تعني في الواقع تدخلاً في سوق للخبرة مسيطر عليها ومعدّة لتعزيز المجهود القومي. وإن لم تكن، مثلاً، اختصاصياً بعلم السياسة، مدرَّباً في النظام الجامعي الأميركي، شديد الاحترام لكل من نظرية التنمية والأمن القومي، لم يكن يصغى إليك، وفي بعض الحالات لا يسمح لك بالكلام، بل يطعن فيك على أساس عدم خبرتك»[1].

ويضرب سعيد مثالاً من تشومسكي الذي تفوق معرفته خبرة المختصين في كثير من القضايا لكنه يُرفض بوصفه غير مختص. لكن الأمثلة تشمل سعيد نفسه في خلافه مع بعض المستشرقين ممن عدّوه دخيلاً على حقل لا يفقه فيه الكثير، كما في خلافه مع المستشرق الأميركي بيرنارد لويس[2]. هذا مع أن الأمر يتعدى حرية التعبير أو قيود الخطاب في مجالات معيّنة إلى دعم توجهات بحثية ومعرفية بعينها لأنها تخدم سياسات السلطة، وهو ما يشكِّل ضغطاً على المثقف الذي يغريه ذلك الدعم الحكومي المقدم لمؤسسات أكاديمية لإجراء دراسات معيّنة. فالولايات المتحدة لا تقل عن الاتحاد السوفيتي (أو ما كان كذلك حين ألَّف سعيد كتابه) في توجيه دفة البحث العلمي والنشاط الفكري الذي يقيد في النهاية حرية التفكير قبل التعبير: «ولقد بدأنا نحن لتونا فقط في التنبُّه قليلاً إلى مغزى ما حدث - وهو أن وزارتَي الخارجية والدفاع الأميركيتين قدمتا من المال لإجراء أبحاث جامعية في العلوم والتكنولوجيا أكثر من أي متبرع منفرد»[3]. أما النتيجة الواضحة من ذلك كله فيلخِّصها سعيد على النحو التالي:

---

(1) **صور المثقف**، سبق ذكره، ص 85.

(2) مشهور هو الجدل الذي دار بين سعيد ولويس على صفحات صحيفة **نيويورك ريفيو أوف بوكز** إثر صدور كتاب سعيد. انظر مقالة لويس المترجمة في كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه** (دار الساقي، بيروت، 1994) في الصفحات 131-182، ولا سيما الصفحات 168-177 حيث يتّهم لويس سعيداً بالجهل بالشرق العربي الإسلامي وبجهود المستشرقين. وكان سعيد قد اتّهم لويس تحديداً بالعمل مع المؤسسة السياسية والاستخباراتية الأميركية فيما يتعلق بالشرق الأوسط واستعداده لدعم توجهاتها العدوانية تجاه العرب والمسلمين. والمعروف أن لويس من أصل يهودي بريطاني ويعدّ من أبرز العاملين في هذا الحقل في الغرب عامة.

(3) **صور المثقف**، سبق ذكره، ص 87.

«إن كل شيء متعلق بهذا النظام يعلو فوق النقاش ويحظى بالقبول، كما سبق وقلت، بناء على مقاييس خاصة بالمناقسة واستجابة السوق، تقرر السلوك في ظل رأسمالية متطورة، في مجتمع ليبرالي ديمقراطي. ولكننا في تمضيتنا وقتاً طويلاً منشغلي البال بالقيود المفروضة على الفكر والحرية الفكرية في ظل أنظمة حكم شمولية، لم نكن متطلبين بالقدر ذاته في تأملنا الأخطار التي تتهدد المثقف الفرد من جانب نظام يكافئ التكيف الفكري، وأيضاً المشاركة الطوعية في العمل على تحقيق أهداف لم يحددها العلم بل الحكم؛ وبالتالي، يبقى البحث و«التأهيل» تحت السيطرة، بهدف الحصول على حصة أكبر من السوق والاحتفاظ بها»[1].

غير أن سعيد وهو يعلن وعيه بالقيود المحيطة به وبغيره من المثقفين والمفكرين والباحثين في بلد يعدّ ديمقراطياً وليبرالياً في أذهان كثير من مثقفي العالم لا يغفل عن الإعلان عن أن تخطي تلك القيود أو العيش بمعزل عنها ليس بالأمر السهل. من هنا يأتي قوله بمحاولة قول الحق، وليس قول الحق فقط. المحاولة تعبِّر عن الوعي بالصعوبات التي تكتنف السعي إلى قول الحق في وجه السلطة، وهو ما يكرِّر سعيد تأكيده في تعريفه للمثقف حين يقول إن «المثقف، الحقيقي الحق، ليس موظفاً أو مستخدماً منقطعاً كلياً لأهداف سياسة حكومية ما أو شركة كبرى ما، أو حتى نقابة ما من المهنيين المتجانسين فكرياً». ذلك التعريف يشكِّل مرتقى صعباً كما يسارع سعيد لتوضيحه مخففاً من عنفوان نغمة التأبّي والرفض الكلي لخدمة الأهداف السياسية أو المصالح التي لا علاقة لها بفكر المثقف أو ثقافته: «ويستسلم الكثيرون من المثقفين لهذه الإغراءات استسلاماً كاملاً، وهذا ما نفعله كلنا وإن بدرجات مختلفة. فما من امرئ يعيل نفسه بنفسه كلياً، ولا حتى أعظم عظماء الأحرار»[2]. ثم يعيد تأكيد مضمون ما قاله بعد عدة صفحات: «لا أحد يمكنه التكلم كل الوقت جهراً في كل القضايا»[3]، مع تأكيده على ضرورة قول الحق في وجه السلطة.

---

(1) صور المثقف، سبق ذكره، ص 87.
(2) نفسه، ص 92.
(3) نفسه، ص 102.

وإذا كان سعيد يدرك، مثل غيره من كبار المثقفين سواء في أميركا أو غيرها، حجم الصعوبات التي تكتنف عملية قول الحق في وجه السلطة فإنه يدرك أيضاً أنه شخصياً في موقع أصعب من كثير من المثقفين والأكاديميين ليس لكونه يعيش في منفى قسري وإنما لأن منفاه ليس ككل منفى، فهو منفى الفلسطيني الذي تقف في وجهه أعتى المصالح السياسية سواء للبلد الذي ينتمي إليه بالجنسية والإقامة، الولايات المتحدة، أو حليفتها إسرائيل ولوبياتها وما يخدمها من مؤسسات وأكاديميين متنفّذين وأقوياء. يؤدي ذلك إلى ما أسميته في موضع آخر «قلق الانتماء»، القلق الذي يتضح، ضمن مواضع أُخر[1]، في ضمير المتكلمين «نحن» ومشتقاتها: شعبنا، مجتمعنا، ثقافتنا... إلخ. فسعيد منقسم -هل أقول مشتت؟- بين غربية انتمائه/ أميركيته وعروبته/ فلسطينيته، وهو في هذا ليس بدعاً بين كثير من المثقفين العرب الأميركيين والعرب الأوروبيين، لكن المهم هو صلة ذلك بما نحن بصدده هنا، أي قدرته على ما أسماه هو قول الحق في وجه السلطة. لنستمع إليه وهو يتحدث عن الهدف من قول الحق: «إن الهدف من قول الحق، في مجتمع جماهيري تدار شؤونه كما في مجتمعنا، هو في المقام الرئيسي لاختطاط أوضاع عامة أفضل، تتوافق على نحو أوثق مع مجموعة من المبادئ الأخلاقية، مثل السلام والمصالحة... إلخ»[2]. ثم لنستمع إليه بعد ذلك بعدة صفحات يتحدث عن هويته كفلسطيني وإصراره على عدم الانصياع لرغبات أو مصالح أحد «رافضاً ممالأة القوى التي ما زلت أعتبرها المسببة الرئيسة لويلات شعبنا»[3]. هذه الازدواجية (بين «مجتمعنا» الأميركي و«شعبنا» العربي الفلسطيني) تتكرر في مواضع كثيرة من أعمال سعيد ونجد إحدى بداياتها في كتابه **الاستشراق**. ففي مطلع الكتاب حيث يقارن بين الفهم الأميركي والفهم الأوروبي للشرق، نجده يشير إلى المغامرات السياسية والعسكرية الأميركية في الشرق الأقصى بوصفها

---

(1) انظر كتابي **قلق المعرفة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2009، ص 87-104.

(2) **صور المثقف**، سبق ذكره، ص 103-104.

(3) نفسه، ص 111.

«مغامراتنا»: «في المقابل، سيبدو الفهم الأميركي للشرق أقل كثافة بكثير، مع أن مغامراتنا الأخيرة في اليابان وكوريا والهند الصينية يفترض أن تكون قد أوجدت الآن وعياً «شرقياً» أكثر وضوحاً وواقعية»[1]. ويتكثف هذا الانتماء الغربي الأميركي، مع غياب الانتماء العربي/ الفلسطيني، تماماً حين يكتب سعيد بوصفه ناقداً أدبياً في كتب مثل **بدايات**، كتابه الأول بعد حصوله على الدكتوراه، **والعالم، النص، الناقد** وغيرهما.

الانتماء القلِق هنا يصف تشومسكي جانباً منه حين يشير إلى الازدواجية أو التأرجُح (Ambivalence) وذلك في وصف علاقة سعيد بوسائل الإعلام: «إن إدوارد في وضع متأرجح في علاقته بوسائل الإعلام والثقافة السائدة: إسهاماته يعترف بها، ومع ذلك فإنه هدف للإساءات المستمرة»[2]، ويعزو ذلك إلى انفصال سعيد عن الثقافة المهيمنة. الإساءات المستمرة تأتي غالباً إلى سعيد الفلسطيني وليس الأميركي، إليه منتمياً إلى «شعبنا» العربي الفلسطيني وليس إلى «مجتمعنا» الأميركي، سعيد المعارض السياسي وليس الناقد الأدبي، مؤلِّف **قضية فلسطين**[3] وليس مؤلِّف **العالم، النص، الناقد**. ذلك السعيد هو الذي منع من المحاضرة حول فرويد في فيينا في أعقاب رميه في يوليو 2000 حجراً في جنوب لبنان باتجاه الحدود الإسرائيلية. تماماً كما حدث لتوني جت في نيويورك بعد ذلك بعشرة أعوام. وقد علَّق سعيد على إلغاء محاضرته من قبل جمعية فرويد التي دعته وذلك في حواره مع ديفيد بارساميان[4]:

---

(1) *Orientalism* op. cit., p. 2.، النص من ترجمتي.

(2) Maya Jaggi, "Out of the Shadows", in *The Guardian* (London), September 11, 1999, p. B3.

(3) الإشارة إلى كتابه *The Question of Palestine* (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1979).

(4) بارساميان إعلامي أميركي من أصل أرمني. هو مؤسس الإذاعة البديلة (Alternative Radio) ومذيع في نفس الإذاعة التي تبث من مدينة بولدر في ولاية كولورادو الأميركية. أجرى لقاءات مع عدد من الأصوات اليسارية المعارضة مثل تشومسكي والمفكر الباكستاني الأصل طارق علي وغيرهما.

«لقد اكتشفت بعد ذلك أن الذي حدث هو أنهم قد تلقوا دعماً مالياً لإقامة معرض لأوراق فرويد في تل أبيب، وقيل لهم إنهم إذا ما أرادوا أن يعرضوا هذه الأوراق وأرادوا الحصول على التمويل الذي سيقدمه ممولون من إسرائيل وأميركا، فإن عليهم إلغاء محاضرتي، من مبعث الإحساس بالواجب»[1].

في مقابل ذلك «الإحساس بالواجب» الذي يطلبه الممول وتفرضه المؤسسة على المثقف الحقيقي أن يتبنى واجب المعارضة. يقول سعيد في ردّه على سؤال بارساميان «هل دور المثقف هو المعارضة بالتحديد؟»: «في هذا المجتمع أظن أن الأمر ينبغي أن يكون كذلك. . . لا يمكن للفهم الإنساني أن يحدث على مستوى جمعي إلا بعد أن يحدث على المستوى الفردي». ثم يضيف «لكن وعي الفرد في عصرنا قد جرى قصفه، إن لم نقل أيضاً خنقه بواسطة كميات هائلة من المعلومات المنظمة والمحزومة، والتي تهدف أساساً إلى توليد نوع من القبول وعدم المساءلة الجمعية»[2].

خنق الوعي في العصر الحديث يأتي سابقاً لخنق التعبير، ولكن خنق الوعي يتطلب وعياً خاصاً به، أي الوعي بأن الوعي قد خنق، الأمر الذي يتطلب بدوره مفكرين ومثقفين ومعارضين للبحث فيه والإعلان عنه. ذلك هو الدور الذي رآه سعيد لنفسه مثلما رآه غيره ممن مرَّ ذكرهم. ولا شكّ أن مهمة إيقاظ الوعي تلك تكون مطلوبة بشكل خاص حيث لا يظن أنها مطلوبة، حيث لا يظن أن وعياً قد خنق، أي في البيئات الثقافية والاجتماعية التي تشيع فيها الديمقراطية والحريات الفردية والمؤسسات المدافعة عن حقوق الإنسان وما إلى ذلك مما حققته الدول الغربية ومجتمعاتها على مدى زمني طويل. ومن هنا جاءت صعوبة الحديث عن هشاشة الديمقراطية وكثرة القيود على حريات التعبير وسلطة المؤسسات السياسية والاقتصادية والإعلامية، فذاك مما يصعب تصديقه في البلاد التي ظنت أنها حققت ما يقال إنها لم تحققه بما يكفي.

---

(1) إدوارد سعيد، **الثقافة والمقاومة**، حاوره دايفيد بارساميان، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، 2006، ص 84. أجري الحوار عام 2001 تحت عنوان «ما يريدونه هو صمتي».

(2) نفسه، ص 93.

لكن الصعوبة تزداد دون شكّ حين يقال ذلك في بلاد غير البلاد الغربية، بلاد تنظر بإعجاب إلى الغرب وترى مجتمعاته تتمتع بحريات وأنظمة وقوانين تتمنى لو حققتها. سيبدو لأهل العالم الثالث أن الحديث عن قيود على الحريات أو هشاشة في الديمقراطية مبالَغة وعدم شكر للنعمة، تكبُّراً على أكل البسكويت بينما هناك من لا يكادون يجدون حتى الخبز. لكن مهمة المثقف/ المفكر تأتي هنا بالضبط: اكتشاف المشكلة حيث لا يظن أنها موجودة. وذلك ما يطالعنا به إدوارد سعيد في العديد من نصوصه وحواراته التي أعود إلى واحد منها لأنه يمهِّد للانتقال إلى بيئة ثقافية مغايرة للبيئة الغربية ضمن رحلة الاستكشاف هذه لمشاهد الرقابة وأنماط المقاومة التي يعلنها الكتّاب والمثقفون عبر نصوصهم وما يلقاه ذلك من معارضة أو مقاومة مقابِلة.

في مقالة كانت في الأساس محاضرة ألقاها في إحدى جامعات جنوب أفريقيا في أوائل التسعينيات من القرن الماضي، أجرى سعيد مقارنة بين الجامعات الأميركية والعربية في سياق الحديث عن الحريات الأكاديمية ودور الجامعات والضغط الذي يمثله التمسُّك بهويات إثنية وثقافية وسياسية على تلك الحريات. وفي المقارنة انطلق سعيد من الأمر البدهي وهو أن البيئة الجامعية الأميركية توفر حريات للبحث والتفكير لا تتوفر في معظم جامعات ما يُعرف بالعالم النامي ومنها الجامعات العربية. لكن ما أجده لافتاً للاهتمام هو أن نقد سعيد للجامعات العربية تحديداً لم يمنعه من استعادة ما سبق أن قاله عن الجامعات الأميركية التي رأى الحريات فيها تضيق بسبب التأكيد على مسألة الهوية، أو السياسات المتعلِّقة بها، من خلال ما يعرف بالكانون الغربي (المعتمد) في العلوم الإنسانية، أي ما يعدّ نصوصاً تأسيسية كبرى لكي تكون عماد التعليم الجامعي ومصدراً لهوية ثقافية تزرع في الطلاب. يرى سعيد أن ذلك التوجه يتضمن نزعة أيديولوجية تشبه القسر السياسي والتضييق على الحريات الأكاديمية التي تعيشها الجامعات في العالم النامي، العربي منه تحديداً:

«... من المهم إظهار العلاقة بين الظروف المختلفة كالتي تصدق على الشرق الأوسط والولايات المتحدة بالإشارة إلى أنه في كليهما يجري تأكيد قوي

على الهوية الثقافية والقومية للتعليم الذي تقدمه الجامعات. لقد سبق لي أن تحدثت عن الجدل بين الداعين إلى المعتمد الغربي والمعترضين عليه في الجامعة الأمريكية؛ وتحدثت كذلك عن التأكيد الكبير القوي الذي يجري في الجامعات العربية في مرحلة ما بعد الاستقلال، ما بعد الاستعمار، على عروبة ما تقدمه الجامعات. ففي الحالتين، المختلفتين والمتباعدتين بعضهما عن بعض عادة، تسطع فكرة واحدة، فكرة الهوية القومية. . . أود أن أثير كيف أن الأهمية المركزية الممنوحة للهوية القومية تضغط على الحرية الأكاديمية وتؤثر فيها خفية ودون مساءلة في الغالب - أي ما يجري باسم الحرية الأكاديمية»[1].

لقد كان سعيد يعلم دون شكّ أن أهمية ملاحظته ليست في نقد الجامعات العربية وإنما في نقد الجامعات الأميركية ووضعها موضع المقارنة بجامعات تعدّ متخلفة علمياً وشديدة التضييق على الحريات السياسية والأكاديمية كالجامعات العربية. لكن سعيد يعلم أيضاً أنه لم يكن يخاطب جمهوراً عربياً وإنما جمهور يختلط فيه الغرب بالشرق والشمال بالجنوب (جنوب أفريقيا)، وأن محاضرته، وهذا هو الأهم، ستُنشر في الغرب وسيقرؤها معنيون بالتعليم الجامعي والحريات السياسية والأكاديمية في الولايات المتحدة وغيرها من دول الغرب. لا جديد ولا غريب، بتعبير آخر، في نقد الجامعات العربية أو جامعات الدول النامية، وإنما الجديد هو القول إن جامعات ترى نفسها في قمة التعليم الجامعي وإنتاج المعرفة في العالم تتساوى مع جامعات محسوم أمرها في دول عالمثالثية. ما أراده سعيد، كما يبدو، هو أن تستفيد التجربة المتنامية في جنوب أفريقيا التي كانت تعيش تحولاً على مختلف الأصعدة من مرحلة التفرقة العنصرية إلى مرحلة مختلفة من تلك التجارب في إتاحة الحريات وفي التضييق عليها أو خنقها.

بالنسبة إلى بحثنا هذا تبقى الإشارة إلى الجامعات العربية مدخلاً مناسباً يوفره ناقد مزدوج الانتماء والهوية، عربي غربي، فلسطيني أميركي، للنظر في معالم المشهد الرقابي في الوطن العربي في تماسه مع الفكر والأدب والثقافة بوجه عام.

---

(1) Edward W. Said, *Reflections on Exile* (London: Granta, 2012), p. 394.

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن وضع سعيد بوصفه كاتباً عربي الأصل يكتب بلغة أجنبية يطرح مسألة ستواجه الباحث في مسائل السلطة والرقابة غير مرة. ذلك أن عدداً لا بأس به من الكتّاب ذوي الهوية أو الأصل العربي يكتبون بلغات أجنبية عن العرب والمسلمين والثقافة العربية والإسلامية، وكتابتهم تطرح أسئلة لا تنطبق في مجملها على من يكتبون باللغة العربية. ولعلّ في طليعة الأسئلة: هل كان اختيار اللغة الأجنبية ناتجاً عن عدم التمكن من العربية فحسب أم أن ثمة أسباباً أخرى وراء ذلك؟ ثم ما مدى الحرية التي يتمتع بها كاتب عن قضايا عربية وعربية إسلامية بلغات غير العربية؟ وأخيراً هل يتيح ذلك للكاتب أو الكاتبة رؤية مختلفة لتلك القضايا؟ سنجدُ أن السؤالَين وغيرهما ينسحبان على نصوص كثيرة بعضها تأريخي والبعض أدبي والبعض ذو طابع فكري أو تحليلي أو نقدي.

2. نادين غورديمير: أوروبية في أفريقيا

على الرغم من انتمائها الأوروبي الأبيض ثقافياً واجتماعياً، ظلّت الكاتبة الجنوب أفريقية غورديمير (1923–2014) تستمد الكثير من همومها ومن هويتها أيضاً من كونها جنوب أفريقية. مجيء والدها من ليتوانيا في أوروبا الشرقية ووالدتها من بريطانيا إلى جنوب أفريقيا لم يغيرا من عمق انتمائها إلى جنوب أفريقيا بوصفها ملتقى للعرقين الأبيض والأسود وبؤرة استعمارية أظهرت العنصرية الأوروبية الكامنة في ثقافة الرجل الأبيض، العنصرية التي قضت غورديمير حياتها تكابدها في حياتها الشخصية وفي كتاباتها. ذلك المزيج البرزخي تمخّض عن أعمال سردية سواء في القصة القصيرة أو الرواية، وعن مقالات كثيرة، عدّت من الطراز الأول بل الجديرة بجائزة نوبل التي نالتها عام 1991.

لا شكّ أن أعمال غورديمير، كما هو حال غيرها من الكتّاب، هي المصدر الأساس للتعرف إلى مواجهاتها للسلطة على اختلافها، غير أنها اختصرت الكثير من ذلك في كلمتها عند تسلُّم جائزة نوبل فرسمت الملامح العامة لمواقفها من القضايا الكبرى والملحّة وكذلك قراءتها لأعمال الكثير من الكتّاب الذين أفادت منهم والذين أعجبت بهم لا سيما أولئك الذين شعرت بالتضامن معهم في سعيهم

المشابه لتحقيق العدالة الإنسانية. في تلك الكلمة العميقة والشاملة والمكتوبة بأسلوب أدبي رفيع وشفاف في الوقت نفسه تحدّثت غورديمير أيضاً عن نشأتها وكيف أدّت تلك النشأة إلى اكتشاف همومها ومهامها في حياتها الكتابية التي امتدت لأكثر من سبعين عاماً.

ذكرت الكاتبة الجنوب أفريقية أن قصصها الأولى حملت دون وعي منها ذات القضايا التي شغلتها لاحقاً، وذكرت من بين تلك «خيبة أمل ممزوجة بالدهشة مع وعي مبكر بالعنصرية نتج عن سيري نحو المدرسة. . .»[1]. على ذلك الطريق رأت الطفلة كيف يعامل السكان في مدن المناجم: الأنغلو ساكسون في الطبقة العليا ودونهم يأتي مهاجرو أوروبا الشرقية ثم في الأسفل يأتي السود، أهل البلاد الأصليين، «الذين يصنفهم المجتمع الاستعماري دون الجميع، مهمَلين بوصفهم دون مستوى البشر - عمال المناجم السود الذين كانوا زبائن الدكاكين». تكتشف غورديمير أنها لو كانت طفلة سوداء لما استطاعت أن تكون كاتبة «لأن المكتبة التي أتاحت لي أن أكون كذلك لم تكن مفتوحة للطفل الأسود».

تأسيساً على ذلك الوعي كان التصور الذي تبنّته غورديمير لدور الكاتب والمهمة التي ندبت هي نفسها لها. فعلى نقيض بعض التصورات التي اقترحها كتّاب آخرون في ظروف مريحة رأت الكاتبة الجنوب أفريقية أن الكتابة مهمة أساسية «حيث خضع الكتّاب -وما زالوا يخضعون- لمقصّ الرقيب وحيث يمنعون من الكتابة. . .» في ظروف كتلك يتضح أن الكتابة عمل نضالي وبالغ الحيوية لا سيما في مناطق «تتعرض فيها الحياة للخطر من أجل تهريب الكلمة خارج السجن على قصاصات من الأوراق». تلك كانت تجربة كتّاب كثيرين كانت غورديمير، كما هو معروف أحدهم، عندما أشارت في محاضرتها النوبلية:

«لقد رأى البعض منا كتبه تجلس لسنوات في بلادنا دون أن يقرأها أحد، كتباً ممنوعة، ومضينا نكتب. كثير من الكتّاب سجنوا. وإذا نظرنا إلى أفريقيا وحدها -

---

(1) من محاضرة غورديمير عند فوزها بجائزة نوبل. كل الاقتباسات التالية من تلك المحاضرة، ما عدا ما أشير إلى مصادره، من ترجمتي: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1991/gordimer-lecture.html

سوينكا، نغويي وا ثيونغو، جاك مابانجي، في بلدانهم، وفي بلادي، جنوب أفريقيا، جيريمي كرونين، مونغاني والي سيروتي، برايتين برايتنباخ، دينيس بروتوس، جاكي سيروكي: كل هؤلاء ذهبوا إلى السجن بسبب الشجاعة التي أظهروها في حياتهم، واستمروا في الاحتفاظ بحقهم بوصفهم شعراء أن يتحدثوا عن الشجر».

تشير غورديمير هنا إلى رأي طرحه الكاتب الألماني بريشت حين قال إنه تأتي أوقات من العنف والنضال يكون من الإجرام فيها أن يتحدث الكاتب عن الأشجار.

ولا تنسى الكاتبة أن تشير إلى أولئك الكتّاب الذين تعرضوا للنفي من بلادهم والذين اضطروا للكتابة بلغات أخرى -نتيجة النفي طبعاً- مثل التشيكي ميلان كونديرا الذي كتب بالفرنسية. وتستعيد في الوقت نفسه أوقاتاً كان الكتّاب الأوروبيون أنفسهم يتعرضون لذلك الاضطهاد، كما في حالة فلوبير الذي حوكم بسبب روايته **مدام بوفاري** و د. هـ. لورنس أيضاً بسبب روايته **عشيق الليدي تشاترلي**. ومع أن بلاداً أوروبية مثل السويد وفرنسا وبريطانيا، كما تشير غورديمير، ليست من البلاد التي تضطهد كتّابها الآن بسبب ما ينشرون، فإن كتّاباً عاشوا فيها لم يسلموا من الاضطهاد القادم من خارج تلك البلاد. هنا تشير إلى سلمان رشدي، الباكستاني الأصل البريطاني الجنسية، الذي صدرت بحقه فتوى بالقتل من قبل الزعيم الإيراني آية الله الخميني. ففي تلك الحالة جرى تحويل «دين عظيم ومحترم» إلى آلة للاضطهاد والقتل، بحسب ما تذكر الكاتبة (كانت الفتوى قد صدرت في فبراير عام 1989، أي قبل عامين من تسلُّم غورديمير جائزة نوبل). لكن بعيداً عن الفتوى، ترى الكاتبة الجنوب أفريقية أن رشدي في روايته **آيات شيطانية** قام باستكشاف للوعي المابعد كولونيالي لدى من عاشوا انتماءاتهم الدينية والإثنية في ظروف معيشية بعيدة عن موطنهم الأصلي، فكان بذلك شبيهاً بغونتر غراس في استكشافه للوعي الألماني في فترة الحرب العالمية الثانية وما بين الحربين لتستلّ من ذلك نتيجة مؤداها أن رشدي، مهما كان مستواه الأدبي مقارنة بغراس أو غيره (تذكر الكاتبة بيكيت في سياق المقارنة)، يظل كاتباً تلقي محنته ظلالاً على مصير الكتابة

في وجه الإرهاب الدولي. تلك المحنة، تقول غورديمير، تستدعي تدخّلاً فقط من الأنظمة الديمقراطية والأمم المتحدة بوصفها إهانة للإنسانية.

من هذا الخطاب التضامني مع ضحايا الديكتاتورية والإرهاب من الكتّاب، تنتقل غورديمير في نهاية كلمتها النوبلية إلى مواجهة أخرى لكنها أكثر رهافة وحساسية وإن لم تكن بالخطورة ذاتها. إن سعي الكاتب للثبات على مواقفه يتضمن، كما تقول، مفارقة تتمثل في أنه يخاطر بإغضاب من يطالبونه بأكثر مما بذل، من يطالبونه بأن يكون أكثر من كاتب. فإذا كانت الأنظمة الدكتاتورية تطارده بتهمة الخيانة فإن هناك من سيطارده بتهمة عدم الالتزام الأعمى بالقضية التي يؤمنون بها. وترى الكاتبة هنا أن على الكاتب الذي لا يبالي بالأعداء عليه أيضاً ألا يبالي بالرفاق، «على الكاتب أن يمتلك حقه في الاستكشاف، استكشاف كل شيء، سواء لدى العدو أو لدى رفيق السلاح الحبيب. . . إن الكاتب يخدم الإنسانية فقط في حدود استعماله للكلمة ضدّ ولاءاته نفسها. . .».

موقف غورديمير هذا ربما يفسر قربها من الروائي الألماني غونتر غراس الذي ترفض أن تشارك في إدانته بسبب ما كشف عنه من انتماء نازي في شبابه. لقد كان غراس صادقاً مع نفسه حين لم يغلب ولاءه لبلاده على ولائه للحقيقة. لكن الكاتبة الجنوب أفريقية ترى أن غراس، كما قال هو، لم يصمت وإنما كشف الحقيقة في أعمال سابقة لكن بطريقته الخاصة بوصفه روائياً. كما أنه كان واقعياً حين انتمى إلى جيش هتلر في صباه:

«لو أن غونتر غراس قال عام 1944، عندما كان هتلر يعرف أنه كان يخسر الحرب، «لن أذهب»، فإنه ببساطة كان سيقتل. أما لماذا لزم الصمت حيال ذلك، فإنه في الواقع لم يلزم الصمت. . . لو قرأت كتبه، فإنه لم يكن بالإمكان أن تتوفر لديه المعرفة الرائعة بما حدث للناس لو لم يمر بتلك التجربة. . . لا أستطيع أن ألومه على ظروف فرضت عليه دون إمكانية للخلاص. لم يكن بإمكانه أن يرفض»[1].

---

(1) من حوارها مع جون فريمان المنشور في الكتاب التالي: John Freeman, *How to Read a Novelist: Conversations with Writers*, op. cit., p. 55.

غير أن تفهّم غورديمير لظروف غراس، وهي التي عاشت ظروف اضطهاد لا تختلف كثيراً عما عاشه في ألمانيا النازية، وتأكيدها على أهمية ألا يتردد الكاتب في أن يكون ولاؤه أولاً للحقيقة، لم يؤدِّ إلى التعاطف معه فقط وإنما أيضاً إلى اكتشاف أن الحملة ضدّ الكاتب الألماني كانت حملة ضدّ حرية التعبير أيضاً. فهي في غمرة إعجابها بالديمقراطيات الغربية ترى ما رآه كتّاب آخرون، منهم غراس نفسه في إدانته للصمت حيال إسرائيل، إلى جانب كتّاب آخرين في الولايات المتحدة وبريطانيا وغيرهما. فإن لم يمنع الكاتب من الحديث أو النشر فإنه سيجد نوعاً آخر من القمع: التجاهل. من هنا أمكن لكاتب مثل هارولد بنتر أن ينتقد ما شاء له الانتقاد دون أن يكون لذلك أثر. يقول الروائي الأميركي فيليب روث بعد زيارات قام بها في السبعينيات إلى تشيكوسلوفاكيا، البلد المحكوم بالديكتاتورية الماركسية وتحت هيمنة الاتحاد السوفيتي، إنه حين ذهب إلى هناك للمرة الأولى «بدا لي أنني أعيش في مجتمع حيث أستطيع فعل كل شيء ولكن لا شيء يهم، بينما بالنسبة إلى الكتّاب التشيكيين الذي قابلتهم في براغ، لا شيء يمكن فعله ولكن كل شيء مهم»[1]. غورديمير لا ترى هذه المشكلة لأنها مطارَدة بمشكلة الحرية المفتقدة في جنوب أفريقيا، فهي تشترك مع كتاب العالم الثالث، ومنه العالم العربي، في ذلك الافتقاد وفي عدم الالتفات إلى مشاكل الكتّاب الغربيين، أو المقيمين في الغرب، بالقياس إلى المشكلات الأكبر التي يعيشها العالم الثالث. لكن تلك المشكلات الغربية موجودة كما يتضح عند النظر إلى بعض أعمالهم، كما في مواضع أخرى من هذا الكتاب.

تسترعي الانتباه في هذا السياق العلاقة بين غورديمير ومجلة **النيويوركر** الأميركية التي نشرت بعض القصص القصيرة للكاتبة في فترة الخمسينيات وأوائل الستينيات ثم توقفت بعد سوء تفاهم بينهما. تقول الباحثة الأسترالية آن كوليت إن المرجح أن غورديمير نشرت في المجلة الأميركية ذات الصبغة النخبوية اجتماعياً بسبب حاجتها إلى المكافأة في تلك المرحلة المبكِّرة. وتتساءل الباحثة عن السبب

---

(1) من حوار معه في **باريس ريفيو**: https://www.theparisreview.org/interviews/2957/philip-roth-the-art-of-fiction-no-84-philip-roth

في اعتذار المجلة عن الاستمرار في نشر المزيد من قصص الكاتبة لتتوصل إلى أن السبب كان ملاحظة المجلة أن غورديمير غيّرت أسلوبها وبدأت تهتم بقضايا تعدّها المجلة أكثر جدية مما تحتمله أو اعتادت نشره لكتّاب آخرين مثل جون أبدايك ونابوكوف. كانت المجلة تفضِّل لوناً من الكتابة «العابرة» أو اللطيفة «ولم تكن غورديمير مهتمة باللطيف أو الخفيف، كانت جنوب أفريقيا تتطلب أكثر من ذلك»(1). ويبدو أن ذلك التضييق على الحرية في مجلة أميركية لفت انتباه غورديمير مبكراً إلى الفرق بينها وبين الكتّاب في الغرب وأن الانتماء إلى اللون الأبيض لم يعنِ التماثل في الخبرات أو الفرص أو الطموحات. في مقالة لها نشرت عام 1977 كتبت غورديمير تقول عن أصدقائها من الكتّاب في أميركا وبريطانيا:

«يبدو لي أنهم فصيلة محمية؛ بإحدى الطرق أستطيع أن أحدِّد جنوب أفريقيتي بالمدى الذي يختلفون عني في شعورهم المضمون بانتمائهم. عندما ينضجون قد يجرون تعديلات توائمهم مع الظروف الخارجية، قد يواجهون انحدارات وبطالة، تغيرات في مستوى المعيشة، بل حتى احتمال الفناء النووي معاً، لكنهم لن يغيروا مطلقاً فهمهم لهويتهم وماهيتهم بالنسبة إلى بلادهم»(2).

في المقابلة التي أجراها معها جون فريمان واقتبستُ منها قبل قليل، تُبدي غورديمير بعض الامتعاض عند سؤالها عن مذكراتها، فهي على عكس كثير من مجايليها لم تكتب أي مذكرات، وحين سُئلت عن ذلك أكدت أولاً دورها في المقاومة وما عانته بسبب ذلك من منع وقمع، ثم أشارت إلى أن المذكرات

(1) Anne Collett, "Writing Freedom: Nadine Gordimer and The New Yorker", in Annalisa Oboe and Shaul Bassi, eds., *Experiences of Freedom in Postcolonial Literatures and Cultures* (London: Routledge, 2011), p. 348.

(2) نفسه، ص 349. أبدى المفكر الجزائري مالك بن نبي ملاحظة مشابهة حين قارن نفسه بالكتّاب الفرنسيين أثناء احتلال فرنسا للجزائر: الفرنسيون يظلّون محميين في بلادهم. غير أن بن نبي كان يفكر بالحرية وليس بالهوية، فلم تكن مشكلته مشكلة انتماء وإنما مشكلة حرية وحماية بالمقارنة مع الفرنسيين. انظر الصفحات المتعلقة ببن نبي في مكان آخر من هذا الكتاب.

ستكشف حياتها الخاصة التي لا تهم الآخرين. ما ينبغي أن يهم الآخرين هو كتبها، كما ذكرت. ولكنها مع ذلك كانت صريحة وجريئة حين اعترفت بأنها لم تمتلك الشجاعة لتجاوز الكتابة إلى العمل الميداني، العمل الذي لم ترَه ضرورياً للكاتب، كما بيّنت في كلمتها عند تسلُّم جائزة نوبل: «بوصفي كاتبة، تمَّ حجب ثلاثة من كتبي. ولكني مع ذلك افتقدت الشجاعة للذهاب إلى خط الجبهة»[1]. هل نرى هنا الجانبين اللذين حكما حياة وأعمال كاتبة مثل نادين غورديمير؟ أليس منع كتبها من النشر هو الجزء الأفريقي، الجزء المقاوم من انتمائها إلى أفريقيا، بينما عدم الذهاب إلى الجبهة هو الجانب الأبيض، الأوروبي، هو الرغبة في الوقوف في منتصف المسافة التي قطعها الكتّاب الجنوب أفريقيين حين ذهبوا إلى الجبهة ثم إلى السجون؟ ربما. لكن غورديمير، الكاتبة الكبيرة، تظل مطاردة بتوزع الانتماء وانشطار الهوية بين أوروبا التي جاء منها أبواها وتربّت على ثقافتها وفي سياق قيمها وأفريقيا التي ولدت بها وأحبتها وانتمت إليها وقاومت من أجلها.

3. نغويي وا ثيونغو: القمع المزدوج

منذ بداياته الكتابية الأولى وتعليمه في كينيا أواخر الخمسينيات من القرن العشرين، وجدَ نغويي وا ثيونغو نفسه في مواجهتين: الوضع السياسي في بلاده، من ناحية، وثقافة المستعمِر المهيمنة على تلك البلاد ومناطق أخرى من أفريقيا، من ناحية أخرى. وطوال تلك الفترة وحتى الوقت الحاضر حيث يعمل ويعيش في كاليفورنيا بالولايات المتحدة أستاذاً للأدب الإنجليزي والمقارن وتلكما المواجهتان مستمرتان على نحو ما. أعماله الروائية والمسرحية ومقالاته ودراساته يصعب فهمها خارج إطار تلكما المواجهتين، تماماً كما هو حال كثير من الكتّاب الذين استعرضت بعض وجوه من مواجهاتهم سواء في ما أسميته المنطقة البرزخية أو في غيرها.

في كتابه **غلوباليكتيكز** (2012) أشار نغويي وا ثيونغو إلى مواجهته الأولى مع

(1) John Freeman, *How to Read a Novelist: Conversations with Writers*, op. cit., p. 55.

الآخر حين عاد من إنجلترا بالدكتوراه لينضمّ إلى قسم اللغة الإنجليزية ثم يطالب، مع اثنين من زملائه، بإلغاء القسم. كانت تلك مواجهة مع ثقافة الآخر التي لم يكن دافعها رفض اللغة الإنجليزية أو أدبها وإنما رفض هيمنتها على الأفق الثقافي والأكاديمي التي أدت إلى تهميش الثقافات واللغات المحلية ليس في كينيا أو أفريقيا فحسب وإنما في مناطق أخرى من العالم: «أردنا أن يلغى شكسبير ويستبدل بالكاريبيين والأفارقة الأمريكيين والآسيويين وماركسيي أمريكا اللاتينية. . .»[1]. تلك المواجهة جاءت امتداداً لتلك التي تحدَّث وا ثيونغو عنها على مستوى الآداب الأفريقية وموقفها من الاستعمار في كتابه المعروف **تحرير العقل من الاستعمار**.

في كتابه المشار إليه حول علاقة العقل بالاستعمار، والذي حمل عنواناً جانبياً هو «سياسيات اللغة والأدب الأفريقي»[2]، يتحدّث نغويي وا ثيونغو عن المأزق الذي تواجهه الآداب بل الثقافات الأفريقية حين تُكتب بلغات أجنبية، لغات المستعمر، وهي الإنجليزية والفرنسية في المقام الأول. كتابه يثير تلك المسألة البالغة الحيوية ويجادل في صالح اللغات المحلية في مواجهة لغات الآخر (هذا مع أن الكتاب نفسه مكتوب بالإنجليزية). ذلك الموقف اتّخذه الكاتب الكيني وهو يشاهد الأفارقة يعبِّرون عن أنفسهم بلغات غير لغاتهم المحلية، لا سيما بعد حضوره عام 1962 مؤتمراً دعت إليه كلية ماكيريري الجامعية بأوغندا التي كان قد درس بها، وهي فرع لجامعة لندن. كان العنوان: «مؤتمر حول الأفارقة الذين يكتبون باللغة الإنجليزية». يقول وا ثيونغو إنه دعي إلى المؤتمر وهو الذي لم يكن قد نشر سوى قصتَين قصيرتَين بالإنجليزية في المجلات، في حين استُبعِد كتّاب وشعراء أفارقة كبار فقط لأنهم لا يكتبون بالإنجليزية مع أن المؤتمر ناقش هوية الأدب الأفريقي: هل هو ما يكتبه الأفارقة؟ أما يُكتب في أفريقيا؟ وما إلى ذلك من أسئلة لم يكن من بينها، ويا للمفارقة، سؤال حول اللغة التي يكتب بها الأدب

---

(1) من ترجمتي لكتاب وا ثيونغو **غلوباليكتيكز** (*Globalectics*) التي حملت العنوان **جدل العولمة**، كلمة، أبوظبي، 2014، ص 19.

(2) *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (London: James Currey, 1986).

وهل تحدِّد هويته. في المؤتمر حرص وا ثيونغو على لقاء الكاتب النيجيري المعروف تشينوا أتشيبي ليعرض عليه رواية مخطوطة، لكنه صُدم برأي أتشيبي حول اللغة الإنجليزية بوصفها لغة أدبية، حيث يبدأ الكاتب النيجيري بطرح السؤال الأساسي:

«هل من الصحيح أن يتخلى الإنسان عن لغته الأم من أجل لغة الآخر؟ إن ذلك يبدو خيانة مرعبة وينتج عنها شعور بالذنب. ولكن بالنسبة إلي ليس ثمة خيار آخر. لقد مُنحت اللغة وأنوي استعمالها»[1].

ويعلِّق وا ثيونغو على هذه العبارات مشيراً إلى ما تحمله من مفارقة، فإمكانية استعمال اللغة الأم يولِّد شعوراً بالخفّة تتمثل في عبارات مثل «خيانة مرعبة» و«شعور بالذنب»، بينما استعمال لغة الآخر ينتج اعتناقاً لا تردد فيه. لكن الكاتب الكيني لا يرى في ذلك سوى خيانة مرعبة لا خفّة في التلفظ بها، فاللغة الأجنبية، في تقديره، استعمار آخر يجب التحرر منه مثل التحرر من الجيوش والأنظمة السياسية وغيرها مما فرضه المستعمر الأجنبي. من هنا جاء قرار وا ثيونغو بعدم كتابة الأدب بلغة غير لغته الأم «الغيكيويو» (Gikuyu)[2]، بينما استمرَّ في كتابة المقالات والنقد بالإنجليزية كما في كتابه حول العولمة الذي يعدّ أنموذجاً وامتداداً لذلك الجدال القائم بين الكتّاب الأفارقة، والذي عرفته مناطق أخرى من العالم كما هو معروف.

نشر نغويي وا ثيونغو العديد من الأعمال الروائية وغيرها فيما بعد، وكانت الأولى، كما قرّر، بلغته الأم والأخرى بالإنجليزية، لكن اللافت أنه شارك أيضاً في ترجمة الروايات إلى الإنجليزية، ما يؤكد أهمية تلك اللغة وحالة الانشطار التي تُلاحِق كتّاب العالم غير الغربي في سعيهم لعولمة أعمالهم وإن حرصوا على الكتابة بلغاتهم الأم. إنه المأزق الذي تجدُ آداب العالم الثالث نفسها فيه ووجد فيه نقّاد التيار ما بعد الكولونيالي (أو ما بعد الاستعماري) منطلقاً للبحث في إشكاليات

---

(1) *Decolonising the Mind* (سبق ذكره)، ص 7.

(2) يكاد يستحيل رسم اسم تلك اللغة، أو اسم الكاتب نفسه، بلغة غير لغته الأم، ناهيك عن التلفُّظ بها عند غير أهلها.

محلية وعبر ثقافية هيمنت على المشهد العالمي منذ نشر إدوارد سعيد كتابه **الاستشراق**، ليبدأ العالم في استيعاب ظواهر كانت موجودة لكنها لم تكتسب الجهاز النظري أو المفاهيمي أو كثافة الاهتمام التي تنامت فيما بعد. يقول نغوبي إنه منذ بداياته في الكتابة كان يرى تلك الظواهر ولكن «لم تكن لدي المفردات لفهم وتسمية ما كنت أراه أو أشعر به»[1].

حين استطاع الكاتب فهم وتسمية ما كان يراه ويشعر به في أعمال مسرحية وأدبية بدأت مشاكله مع السلطات المحلية. رفضه للغة المستعمر ودعوته للكتابة باللغات الأفريقية كانت نتيجة لذلك الوعي، والمستعمر هنا لم يكن اللغة وحدها وإنما الأنظمة الحاكمة وداعميها في البلاد الأفريقية المختلفة ومنها كينيا. في مقدمة **تحرير العقل من الاستعمار** يلخِّص وا ثيونغو أساس المشكلة ضمن تحديده لمنهج الكتاب:

«سأنظر إلى الواقع الأفريقي من حيث هو متأثر بالصراع الكبير بين القوتَين المتضادتَين في أفريقيا اليوم: موروث إمبريالي من ناحية، وقوى مقاومة من ناحية أخرى. الموروث الإمبريالي في أفريقيا تحافظ عليه اليوم بورجوازية دولية تعتمد على الطبقات الحاكمة سواء المتعددة الجنسية أو المحلية المؤيدة. افتقار هذه البورجوازية الأفريقية ذات الطابع الاستعماري الجديد إلى الاعتماد على نفسها من الناحيتين الاقتصادية والسياسية ينعكس على ثقافتها الببغائية الممسوخة والمفروضة على سكان ضجروا منها بواسطة أحذية البوليس، والأسلاك الشائكة، والكهنوت والقضاء المجللين بالأردية؛ بينما أفكارهم تنشرها مجموعة من مثقفي السلطة، أكاديميو وصحافيو البلاط التابعين للمؤسسة الاستعمارية الجديدة»[2].

لمقاومة هذه السلطة وأتباعها تبنّى نغوبي عام 1977 لوناً من المسرح أراد من خلاله تحرير ذلك الفن من الثقافة البوروجوازية بتشجيع العلاقة المباشرة بين الأداء والجمهور، الأمر الذي سيؤدي إلى إلغاء الطابع النجومي للمؤدّين وهامشية الجمهور من المعجبين، ذلك الطابع الذي من شأنه أن يعمِّق سلبية الجمهور.

(1) **جدل العولمة**، سبق ذكره، ص 50.

(2) *Decolonising the Mind* (سبق ذكره)، ص 2.

وكان واضحاً أن ذلك التوجه لم يكن فنياً أو أدبياً فقط وإنما حمل رسالة سياسية سرعان ما لاحظتها السلطات التي سارعت إلى إيقاف العروض بعد ستة أسابيع فقط من بدئها. وكان أن سجن نغويي بعد ذلك لمدة عام ليهرب بعدها من بلاده إلى الولايات المتحدة حيث عمل في التدريس الجامعي في جامعة ييل وجامعة نيويورك ثم في جامعة إرفاين بكاليفورنيا، حيث يدرّس ويقيم الآن.

عاد نغويي وا ثيونغو إلى كينيا عام 2004 ضمن جولة في أفريقيا لمدة شهر، لكن إقامته لم تكن هانئة لأن عصابة من اللصوص هاجمت شقته واعتدت عليه واغتصبت زوجته وسرقت الكثير من الأشياء الثمينة. لم يعد الكاتب بعد ذلك إلى بلاده، ولكنه لم يتوقف عن التأليف والنشر والتدريس. فبعد عدد من الأعمال النقدية والدراسات عاد عام 2006 إلى الرواية لينشر **ساحر الغربان** بعد أن تُرجمت إلى الإنجليزية من لغة الغيكيويو. لقيت الرواية، التي تقع أحداثها في جمهورية متخيَّلة اسمها «جمهورية أبوريريا الحرة» حيث يحكمها شخص واحد يُسمّى الحاكم، ترحيباً واسعاً في الصحافة الغربية، فأثنى عليها عدد من النقاد في صحف مثل **النيويورك تايمز والواشنطن بوست والغارديان**، كما لفتَ الروائي الأميركي جون أبدايك في مجلة **النيويوركر** الانتباه إلى اتّكاء الرواية على الموروث الشفاهي في القص، السمة التي أكسبت الرواية خصوصية إبداعية. كما لم يفت على النقّاد ملاحظة الموقف السياسي للرواية، فكتبت الاسكتلندية أميناتا فورنا في **الواشنطن بوست** قائلة إن وا ثيونغو «حوّل قوة القص إلى سلاح ضدّ التوتاليتارية»[1].

بيد أن التوتاليتارية ليست العدو الوحيد الذي يواجهه الكاتب الكيني في روايته الشهيرة. إلى جانب ذلك هناك العولمة التي يراها قوة كاسحة أمام شعوب العالم الثالث بما تنشره من استهلاكية وتنميط ليس على المستوى الاقتصادي فحسب وإنما على المستوى الثقافي أيضاً بما يتضمنه ذلك من آثار سياسية واجتماعية. في كتابه حول العولمة يقول إن كتابته للرواية ساعدته على فهم أفضل للعولمة[2]. ذلك

(1) *The Washington Post*, September 10, 2006.

(2) **جدل العولمة**، سبق ذكره، ص 54.

الفهم الأفضل جعله، مثلاً، يكتشف «أن المؤسسات المالية الدولية، صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، على سبيل المثال... هي التي تحدد السياسات الاقتصادية للعديد من الشعوب؛ إنها تشكل ما وصفته في روايتي **ساحر الغربان**، بوزارة المالية العالمية»[1].

ما أسماه نغويي وا ثيونغو «نظرية الفقير» في كتابه حول العولمة هو المقابل الممكن، أو أحد المقابلات الممكنة، لمواجهة العولمة. نظرية الفقير هي الزاوية التي تنظر منها الشعوب الفقيرة مادياً وتحاول من خلالها أن تستفيد بحدّ أقصى من الإمكانات البسيطة المتاحة لها سواء في الاقتصاد أم في الفنون. فالفقير يحاول إيجاد مسكن حتى في الأماكن التي لا يتوفر فيها سكن أو إمكانية للسكنى، ومن لا يملك القدرة على شراء ملابس جديدة سيصنع لباساً من قطع قماش متباينة الألوان والمواد وهكذا. ويضرب الكاتب الكيني على ذلك أمثلة من فنانين أفارقة صنعوا أعمالاً مميزة من الخردوات التي تلفظها المدن إلى جانب أمثلة أخرى. أما الدلالة القصوى فهي مقاومة الهيمنة سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم ثقافية.

(1) **جدل العولمة**، سبق ذكره، ص 97.



المراجع العربية

ابن خلدون، عبد الرحمن، **مقدمة ابن خلدون**، دار الشعب، القاهرة، د. ت.

ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.

ابن سينا، **الشفاء**، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، 1952.

أبو ديب، كمال، **الرؤى المقنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.

إدريس، سماح، **المثقف العربي والسلطة**، دار الآداب، بيروت، 1992.

أدونيس، **شهوة تتقدم في خرائط المادة**، توبقال، الدار البيضاء، 1987.

أرنت، حنة، **في العنف**، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992.

أفلاطون: **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

– **القوانين**، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982.

الإمارات اليوم، صحيفة (الإمارات العربية المتحدة).

أمين، أحمد، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1993.

أنطون، فرح: **ابن رشد وفلسفته**، الفارابي، بيروت، 1988.

– **أورشليم الجديدة**، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة، 2013.

أومليل، علي، **المثقف العربي همومه وعطاؤه**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

البازعي، سعد: **استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2004،

- **هموم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2016.
- **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2007.
- **الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2010.

باومان، زيغمونت، **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة سعد البازعي وبثينة الابراهيم، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، أبوظبي، 2016.

البحراوي، سيد، «قراءة في الشعر الجاهلي»، في **طه حسين: العقلانية، الديمقراطية، الحداثة، قضايا وشهادات**، كتاب ثقافي دوري، ع 1، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، دمشق، د. ت.

بخيت، عبد الله، **شارع العطايف**، دار الساقي، بيروت، 2009.

بدوي، عبد الرحمن (محرِّر)، **تلخيص نواميس أفلاطون في أفلاطون في الإسلام**، دار الأندلس، بيروت، 1982.

بن نبي، مالك: **شروط النهضة**، تحقيق عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، 1979.

- **الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة**، ندوة مالك بن نبي، طرابلس، لبنان، 1979.

التوحيدي، أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.

التونسي، خير الدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978.

الثبيتي، محمد، **الأعمال الكاملة**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، نادي حائل الأدبي، حائل، 2009.

الجابري، محمد عابد، **المثقفون في الحضارة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

الجاحظ، أبو عمر، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1975.

جهاد، كاظم، **أدونيس منتحلاً: دراسة في الاستحواذ الأدبي وارتجالية الترجمة يسبقها: ما هو التناص؟**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1993.

الجوه، أحمد، «سيميائية البياض والصمت في الشعر العربي الحديث»: http://dspace.univ-biskra.dz:8080/jspui/bitstream/123456789/3243/1/eljouah.pdf

الحاتم، عبد الله، **خيار ما يلتقط من شعر النبط**، ذات السلاسل، الكويت، 1981.

الحزيمي، ناصر، **حرق الكتب في التراث العربي**، منشورات الجمل، كولن، ألمانيا، 2003.

حسن، عمار علي، **النص والسلطة والمجتمع**، دار شرقيات، القاهرة، 2007.

حسين، طه، **في الشعر الجاهلي**، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926.

- «طه حسين: مائة عام من النهوض العربي»، مجلة **فكر للدراسات والأبحاث**، ع 14، مارس 1989.

- **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد**، ترجمه عن الفرنسية محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، منشورات لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1925هـ.

الحكيم، توفيق: **حماري قال لي**، مكتبة الآداب ومطبعتها، القاهرة، 1945.

- **شجرة الحكم**، المطبعة النموذجية، القاهرة، د. ت.

حوراني، ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة: 1789-1939**، ط 4، دار النهار، بيروت، 1986.

دالون، ميريام فولت، **سلطان البدايات: بحث في السلطة**، ترجمة سايد مطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.

الدميني، علي: **بياض الأزمنة**، الكنوز الأدبية، د. م، 1999.

- **في الطريق إلى أبواب القصيدة**، نادي المنطقة الشرقية الأدبي، الدمام، 2015.

دولوز، جيل، «مجتمعات المراقبة»، ترجمة محمد برادة (عن الفرنسية)، **ألف: مجلة البلاغة المقارنة**، ع 3، 1993.

رضا، محمد رشيد، اختار النصوص وقدّم لها أدونيس وخالدة سعيد، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.

الرياض، صحيفة، ع 14927 (الخميس 7 مايو 2009).

الريحاني، أمين: **ملوك العرب**، ط 8، دار الجيل، بيروت، 1987.

- **كتاب خالد**، ترجمة أسعد رزوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.

الزبيدي، مرشد: «اتجاهات نقد الشعر العربي في العراق»: http://www.qamat.org/909vb/showthread.php?t=558

زيادة، مي: **سوانح فتاة**، مؤسسة نوفل، بيروت، 1975.

- **ابتسامات ودموع أو الحب الألماني للروائي الشهير فريدريج مكس مولر**، مؤسسة نوفل، بيروت، 1989.

زيتوني، لطيف، **حركة الترجمة في عصر النهضة**، دار النهار، بيروت، 1994.

سعيد، إدوارد، **صور المثقف**، ترجمة غسان غصن، دار النهار، بيروت، 1996.

سيلين، إريك، **قوة الحكاية**، ترجمة أسامة غزولي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.

شكري، غالي، **المنتمي: دراسة في أدب نجيب محفوظ**، ط 3، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982).

صقر، ميسون: **جريان في مادة الجسد**، د. ن، د. م، 1992.

- **رجل مجنون يحبني**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001.

ضيف، شوقي: **في الشعر الجاهلي**، ط 4، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

- **دراسات في الشعر العربي المعاصر**، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1959.

الطهطاوي، رفاعة: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.

- **الديوان النفيس في إيوان باريس أو تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، تحرير علي أحمد كنعان، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002.

عبد الهادي، حكم (مترجِم)، **مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008.

العروي، عبد الله: **ابن خلدون ومكيافللي**، دار الساقي، لندن، 1990.

- **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1995.

غليون، برهان، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، دار التنوير، بيروت، 1987.

الغذّامي، عبد الله، **ثقافة الأسئلة: مقالات في النقد والنظرية**، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1992.

الغزالي، أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، دار المشرق، بيروت، 1986.

غصن، أمينة، **نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة**، دار المدى، دمشق، 2002.

الفارابي، أبو نصر، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت، 1986.

الفرج، خالد، **الخبر والعيان في تاريخ نجد وهو شرح قصيدة نجد البائية**، مكتبة العبيكان، الرياض، 2000.

فصول، مجلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

فوكو، ميشيل - جاك دريدا: **حوارات ونصوص**، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية، 2006.

- **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، التنوير، بيروت، 1984.

- **الكلمات والأشياء**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990.

فيبر، ماكس، **رجل العلم ورجل السياسة**، ترجمة نادر ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، 1982.

الكبيسي، طراد، **الغابة والفصول**، دار الرشيد، بغداد، 1979.

الكواكبي، عبد الرحمن، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، دار النفائس، بيروت، 2006.

المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، دار الشروق، القاهرة، 2004.

المعمري، علي، **راية الأخطار**، أسفار للنشر، القاهرة، 2003.

المقفع، عبد الله بن، **كليلة ودمنة**، تحقيق، مفيد قميحة، دار الشواف، الرياض، 1989.

منيف، عبد الرحمن، **الكاتب والمنفى**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994.

النهج، مجلة، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، نيقوسيا، قبرص.

نويهض، وليد، «لماذا كتب ابن خلدون المقدمة»، صحيفة **الوسط** البحرينية، 3/ 9/ 2010.

النويهي، ماجدة: انظر المراجع الأجنبية.

يوسف، سعدي: **خطوات الكنغر**، دار المدى، دمشق، 1997.

- **الأعمال الشعرية 1952-1977**، دار الفارابي، بيروت، 1979.

- **في البراري حيث البرق**، منشورات الجمل، بغداد، 2010.

اليوسفي، محمد لطفي، **فتنة المتخيل**، 3 أجزاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002.

مراجع أجنبية

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism.* Orlando: Harvest Book, 1966.

Arendt, Hannah. *The Last Interview and Other Conversations.* Brooklyn: Melville House, 2013.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future.* New York: Penguin, 1977.

Badiou, Alain. *Philosophy for Militants.* http://abahlali.org/files/Badiou%20-%20Philosophy%20for%20Militants.pdf

Badiou, Alain, et al. *Reflections on Anti-Semitism.* Tr. David Fernbach. London: Verso, 2013.

Badiou and Zizek. *Philosophy in the Present.* Ed. Peter Englemann. Tr. Peter Thomas and Alberto Toscano. Cambridge, UK: Polity Press, 2009.

Bernstein, Richard J. "Hannah Arendt's Reflections on Violence and Power", in *IRIS* (European Journal of Philosophy and Public Debate). Apr 2011, Vol. 3 (5), pp. 3-30.

Blake, William. *Poetry and Prose of William Blake.* Eds. David V. Erdman and Harold Bloom. Garden City, N.Y., Doubleday, 1970.

Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion.* Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Carlyle, Thomas. *Sartor Resartus on Heroes and Hero-Worship and the Heroic in History.* London: Everyman's Library, 1973.

Chomsky, Noam. "Secrets, Lies, and Democracy", in *How the World Works.* London: Penguin, 2011.

Chomsky, Noam and Michel Foucault. *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature.* New York: The New Press, 2006.

Davie, Donald. "Poet: Patriot: Interpreter", in *The Politics of Interpretation*. Ed. W. J. T. Mitchell. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Descartes, René. *A Discourse on Method.* Tr. John Veitch. London: Dent, 1912.

Erasmus, Desiderius. *In Praise of Folly*. Tr. John Wilson. Grand Rapids, MI: University of Michigan Press, 2000.

Finkelstein, Norman. *The Holocaust Industry*. London: Verso Books, 2000.

Fish, Stanley. *There's No Such Thing As Free Speech, And It's a Good Thing, Too*. New York: Oxford University Press, 1994.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Tr. Alan Sheridan. New York: Vintage, 1995.

- *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Tr. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Tr. Andras and Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks*, vol. 1. Ed. with an introduction by Joseph A. Buttigieg. New York: Columbia University Press, 1992.

- *Selections from the Prison Notebooks*. Ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: ElecBook, 1999.

Heine, Heinrich. *The Complete Poems of Heinrich Heine: A Modern English Version* by Hal Draper. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Herman, Edward S. and Noam Chomsky. *Manufacturing Consent*. New York: Vintage, 1988.

Husserl, Edmund. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper Collins, 1964.

Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity: 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Jerusalem Post (June 5, 2016): "Hannah Arendt, White Supremacist.

Judt, Tony. "Dark Victory: Israel's Six-Day War", in *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century*. New York: Penguin, 2008.

Kirsch, Adam. "Beware of Pity: Hannah Arendt and the Power of the Impersonal", in *The New Yorker* (12 January 2009).

MacDonald, Kevin. *The Culture of Critique : An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements*. Westport, Conn.: Praeger, 1998.

McGann, Jerome. *The Textual Condition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

- *The Romantic Ideology: A Critical Investigation*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Marenbon, John. "Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation", https://www.academia.edu/6641009/Ernest_Renan_and_Averroism_the_story_of_a_misinterpretation

Marías, Julián. *History of Philosophy*. Tr. Stanley Appelbaum et al. New York: Dover, 1967.

Marlowe, Christopher. *Tamburlaine the Great*. Ed. John D. Jump. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1967.

Melzer, Arthur. *Philosophy Between the Lines*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

Mendelssohn, Moses. *Jerusalem, or On Religious Power and Judaism*. Tr. Allan Arkush. Hanover: University Press of New England, 1983.

Metlitzki, Dorothy. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven: Yale University Press, 1977.

Montesquieu. *Persian Letters*. Tr. Margaret Mauldon. Oxford: Oxford World's Classics, Oxford University Press, 2008.

Al-Nowaihi, Magdah. "Resisting Silence in Arab Women's Autobiographies", in *International Journal of Middle East Studies*, 33 (4).

Pamuk, Orhan. *The Naïve and the Sentimental Novelist*. London: Faber and Faber, 2010.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979.

- *The World, The Text, and the Critic*. London: Faber and Faber, 1984.

Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven/Conn.: Yale University Press, 1985.

- *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven/Conn.: Yale University Press, 1990.

Shelley, Percy Bysshe. *The Complete Works*. Eds. Roger Ingpen and Walter E. Peck. New York: Charles Scribner's Sons, 1930.

Sorell, Tom. "Introduction" (1986), in *A Discourse on Method* by René Descartes. Tr. John Veitch. London: Dent, 1912.

Spinoza, Baruch de. *Theological-Political Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

Voegelin, Eric. *Plato*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1957.

Young, Robert S. "The Right to Resist", in *Experiences of Freedom in Postcolonial Literatures and Cultures*. Ed. Annalisa Oboe and Shaul Bassi. London: Routledge, 2011.

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.

Zizek, Slavoj. *Tarrying with the Negative*. Durham: Duke University Press, 1993.

مراجع إلكترونية

http://www.hyil.com/vb/showthread.php?t = 115873.

https://archive.org/details/deutscheliebege00mlgoog

https://freeditorial.com/es/books/–3134

http://dspace.univ-biskra.dz:8080/jspui/bitstream/123456789/3243/1/eljouah.pdf

https://iraqibeacon.wordpress.com/2012/10/23/%D8%A7%D9%84%D8%B4
%D8%A7%D8%B9%D8%B1-

و

%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82%D9%8A-
%D8%B3%D8%B9%D8%AF%D9%8A-%D9%8A%D9%88%D8%B3%
D9%81-%D9%8A%D9%81%D8%AA%D8%AD-%D9%82%D9%84%
D8%A8%D9%87-%D9%84%D9%80/

https://www.youtube.com/watch?v = x2dw7OZD-mg

http://home.iprimus.com.au/korob/Orwell.html

http://www.haaretz.com/israel-news/noam-chomsky-denied-entry-into-israel-and-west-bank-1.290701.

http://www.lrb.co.uk/v28/n06/john-mearsheimer/the-israel-lobby

https://www.youtube.com/watch?v = TTc6LBtWEg0

http://www.nytimes.com/2006/04/19/opinion/19judt.html?pagewanted = 2&_r = 0

http://www.ft.com/intl/cms/s/0/3824ee52-d316-11db-829f-000b5df10621.html

http://www.telegraph.co.uk/culture/books/authorinterviews/7871302/Slavoj-Zizek-the-worlds-hippest-philosopher.html

https://www.youtube.com/watch?v = aGUuACxmdJ0

http://www.unz.com/isteve/slavoj-zizek-on-kevin-macdonalds-culture-of-critique/

كشاف

المحتويات

القسم الأول
مواجهات السلطة في الثقافة العربية

القسم الثاني
مواجهات السلطة في الثقافات الغربية

سعد البازعي

مواجهات السُّلطة

قلق الهيمنة عبر الثقافات

ما يسعى إليه هذا الكتاب هو اقتراح رؤية ومقاربة للعلاقة بين السلطة والثقافة من خلال أمثلة مستمدّة من تاريخ الفكر والإبداع في عدد من اللغات أو السياقات الثقافية. الرؤية، التي تشكِّلُ جزءاً من أطروحة البحث، هي أن التأثير المشار إليه يستثير ردود فعل تتضمن مواقف وإجراءات تتيح لصاحب النصّ مجابهة القوة الماثلة أمامه أو المتخيَّلة والتي يتوقع أن يستفزّها ما يحمله النصّ من دلالات أو إيحاءات. تلك المواقف والإجراءات هي، بتعبير آخر، استراتيجيات وأساليب تكتيكية تعبِّر عن موقف مُنشئ النص أو توضِّح طريقته في تفادي آثار السلطة أو نتائج مجابهته لها، أو تبرِز أسلوبه في الردّ عليها بمراوغتها والتحايل على هيمنتها لقول ما يريد قوله. واللغات والسياقات الثقافية هنا شرقية وغربية تتأبى في كثافتها وتعقيداتها على التبسيط والمفاهيم الجاهزة لتستدعي تحليلاً أكثر إصغاءً للاشتباك الدائم والخافت غالباً بين متطلبات السلطة واحتياجات الحرية.



سعد البازعي، أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة الملك سعود، حائز على جائزة السلطان قابوس في الثقافة والفنون والآداب (النقد الأدبي) لعام 2017 من سلطنة عمان.

له العديد من المؤلفات، منها: **المكون اليهودي في الحضارة الغربية** (2007)، **قلق المعرفة: إشكاليات فكرية وثقافية** (2010)، **هموم العقل** (2016).



المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com

ISBN 978-9953-68-867-1



لوحة الغلاف للفنان جاك-لوي دافيد